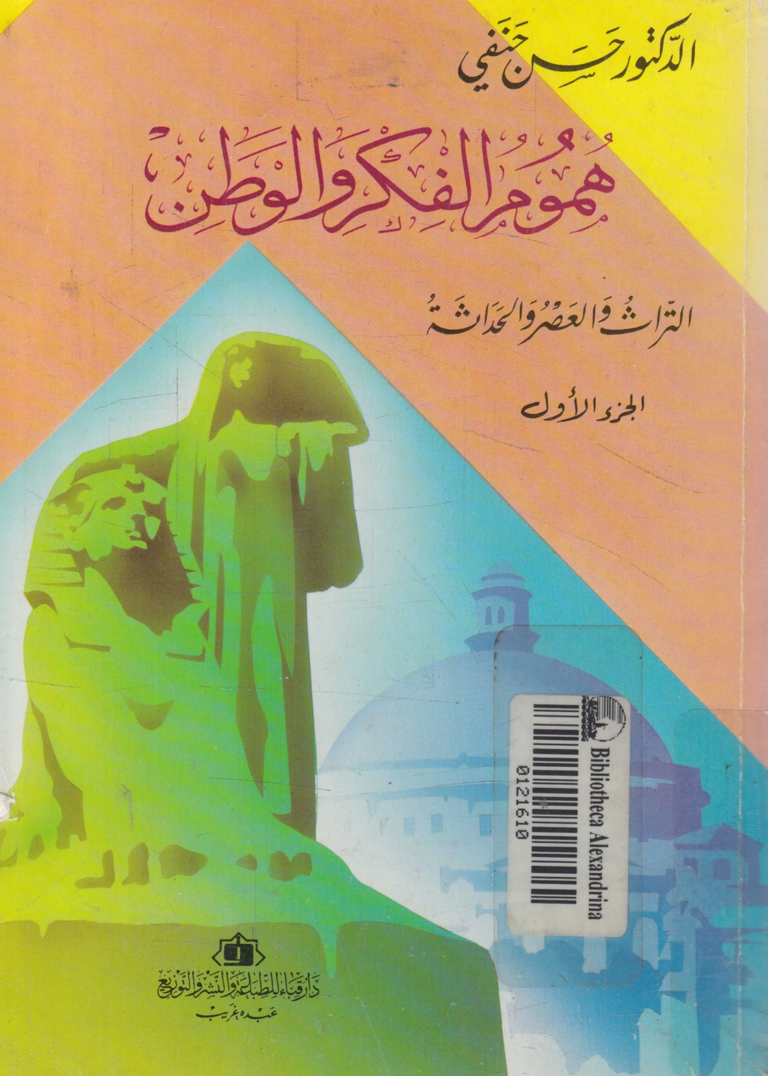

الدكتور حسن حنفي
هموم الفكر والوطن
التراث والعصر والحداثة
الجزء الأول
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب
Bibliotheca Alexandrina
0121610



هموم الفكر والوطن
التراث والعصر والحداثة



الجزء الأول

دكتور حسن حنفي

الناشر
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)
عبده غريب

الكتـــــاب : هموم الفكر والوطن "التراث والعصر والحداثة"
"الجزء الأول"
المؤلـــــف : الدكتور/ حسن حنفى
تاريخ النشر : الطبعة الثانية ١٩٩٨م
حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشـــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب
شركة مساهمة مصرية
المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان
والمطابـــــع المنطقة الصناعية (C1)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧
الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦
ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨
التوزيـــــع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
رقـم الإيـــداع : ٩٧/١١٤٩٠
الترقيـــم الدولـى : I. S. B. N.
977-5810-75-2

الاهـــداء

إلى المثقفين الوطنيين

درءاً لروح الهزيمة

حسن حنفى

تصدير

«هموم الفكر والوطن» يُعتبر الشهادة الثالثة علي العصر بعد أن كنت قد أزمعت الصمت والعكوف علي مشروع «التراث والتجديد» لانهاء أجزائه المختلفة التي تتوزع علي جبهاته الثلاث.

فقد كانت الشهادة الأولي إثر هزيمة ١٩٦٧ وعلي مدي أربع سنوات وقبل أن أغادر مصر في ١٩٧١ وتُعّبر عن أحوال الجمهورية الأولي، عصر عبد الناصر. وقد جمعت بعد ذلك بعشر سنوات في «قضايا معاصرة»، الجزء الأول «في فكرنا المعاصر» ١٩٧٦ والجزء الثاني «في الفكر الغربي المعاصر» ١٩٧٧[١]. ويتضح فيها التقابل بين الأنا والآخر، بين الجبهة الأولي والجبهة الثانية فقد كان ذلك صلب تشخيص الهزيمة في ذلك الوقت هزيمة الأنا، العرب، أمام الآخر، إسرائيل والغرب، فكان لابد من إعادة بناء التراث لمعرفة عوائق نموها وتحليل الغرب لمعرفة عناصر قوته.

وكانت الشهادة الثانية إثر زيارة القدس في نوفمبر ١٩٧٧ ومعاهدة كامب دافيد في ١٩٧٨ وعلي مدي أربع سنوات أخري وحتي مذبحة سبتمبر ١٩٨١ ومغادرة مصر للمرة الثانية عام ١٩٨٢. وتعبر عن أحوال الجمهورية الثانية، عصر السادات. وقد جمعت بعد ذلك بعشر سنوات أيضاً في «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» في ثمانية أجزاء في ١٩٨٩. الأول «الدين والثقافة الوطنية»، والثاني «الدين والتحرر الثقافي»، والثالث

---

(١) صدرت الطبعة الأولي بدار الفكر العربي بالقاهرة ١٩٧٦/١٩٧٧ والطبعة الثانية بدار التنوير، بيروت ١٩٨٠ والطبعة الثالثة، دار الفكر العربي ١٩٨٧، والطبعة الرابعة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ١٩٩٠.

«الدين والنضال الوطني»، والرابع «الدين والتنمية القومية»، والخامس «الحركات الاسلامية المعاصرة»، والسادس «الأصولية الاسلامية»،والسابع «اليمين واليسار في الفكر الديني»، والثامن «اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية»[1]. ويتضح منها معركة الدين، هذا السلاح الذي استعمله السادات ثم راح ضحيته. فكان لابد من تحليل الدين في معارك الثقافة والتحرر والنضال والتنمية والتقدم والعدالة الاجتماعية والمعارضة السياسية والوحدة الوطنية.

وهذه الشهادة الثالثة فرضت نفسها في السنوات التسع الأخيرة (١٩٨٧ - ١٩٩٥) إذ يبدو أن العالم لا يستطيع مهما عزم ألا يشهد علي عصره. فهو عالم ومواطن. يحمل هموم العلم والوطن. وتعبر عن الأحوال في الجمهورية الثالثة، عصر مبارك، وهو العصر الذي ضاعت فيه القضية، وغاب فيه الوطن. إذ تخلت مصر عن مسؤولياتها القومية أو كادت. كما غاب الوطن الذي ينعم فيه الجميع بالحرية والأمان. هو العصر الذي بدأ فيه التفسخ وتحلل الوطن. لذلك حمل عنوان «هموم الفكر والوطن» من أجل إعادة صياغة الفكر وابراز القضية، المشروع القومي العربي، وإعادة ابراز الوطن في الوجدان القومي.

وقد ضم الجزء الأول «التراث، والحداثة، والعصر» أربعة أقسام. الأول «التراث الفلسفي»، والثاني «التراث الفقهي» تحت عنوان «التراث والعصر» والثالث «التراث والعلوم الاجتماعية»، والرابع «النقد الفلسفي للأدب» تحت عنوان «التراث والحداثة». أما الجزء الثاني «الفكر العربي المعاصر» فقد ضم أيضاً أربعة أقسام. الأول « اشكاليات الفكر العربي المعاصر»، والثاني «مفكرون عرب

---

(١) صدرت الطبعة الأولي عند مدبولي ١٩٨٩ ، والطبعة الثانية ، دار التنوير، بيروت (تحت الطبع).

معاصرون»، والثالث «تيارات الفكر العربي الحديث»، والرابع «الواقع العربي المعاصر»[1]

هذه الشهادات الثلاث علي العصر، ليست مجرد فلسفة شعبية، للجمهور العريض في مقابل فلسفة التخصص لجمهور المتخصصين، بل هي أيضاً المادة العلمية الخام للجبهة الثالثة «التنظير المباشر للواقع» من مشروع «التراث والتجديد». فهي تعكس صورة الواقع، وأزمة الوطن دون تنظير مباشر كاف لها في «نظرية التفسير» التي تكون الجبهة الثالثة. هي مجموع الخبرات الحية الفردية والاجتماعية والتاريخية التي تعكس أزمة الواقع والتي يمكن تنظيرها من أجل ابداع فكري جديد دون توسط نص وإعادة قراءته سواء من التراث القديم، الجبهة الأولي، أو من التراث الغربي، الجبهة الثانية.

وقد قدم معظمها إلي مؤتمرات علمية وندوات فكرية داخل مصر وخارجها. نشر البعض منها في حينه والباقي لم يُنشر بعد. عيبها التكرار أحياناً، والبداية الجديدة لأي موضوع دون الاعتماد علي الموضوعات السابقة. فكل مقال وحدة عضوية قائمة بذاتها. وبالرغم من اختلاف الموضوعات إلا أن الأفكار الرئيسية فيها واحدة، والموقف واحد، والتفصيلات تزيد أو تنقص. ومع ذلك فتمتاز بالحيوية والجدة والدعوة إلي التفكير والتساؤل.

وكما احتوت الشهادة الثانية «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» علي سيرة ذاتية في نهاية الجزء السادس «الأصولية الاسلامية» بعنوان «محاولة مبدئية لسيرة ذاتية» كذلك تحتوي هذه الشهادة الثالثة «هموم الفكر والوطن» في آخر الجزء الثاني «الفكر العربي المعاصر» علي سيرة ذاتية أخري بعنوان «الحرية والابداع،

---

(١) الطبعة الأولي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٦.

شهادة علي العصر». فقد لا توجد نسيئة في العمر تسمح بتدوين سيرة ذاتية كاملة بعد الانتهاء من أجزاء مشروع «التراث والتجديد» بجبهاته الثلاث[1]

وقد قامت مشكورة «دار المعرفة الجامعية» بالإسكندرية بنشر هذه الشهادة الثالثة علي العصر. وقد عرفتها منذ ١٩٧٦ عندما نشرت لي محاضراتي في «الفلسفة السياسية» عندما كنت أقوم بتدريسها لطلاب السنة الرابعة بقسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية. فمن الإسكندرية بدأت وإلي الإسكندرية أعود[2].

كما قام صديقي د. هاني المرعشلي بدور الوساطة بين القاهرة والاسكندرية في مرحلة الجمع والتصحيح والاعداد النهائي. فله مني خالص الشكر وعظيم الجزاء.

حسن حنفي

البيت العربي ، مدينة نصر

مارس ١٩٩٦

---

(١) صدرت لي أيضاً في نفس الفترة مجموعة كتاباتي باللغة الانجليزية في العشرين عاماً الأخيرة بعد صدور المجموعة الأولي عام ١٩٧٧ بعنوان Religious Dialogue and Revolution . صدرت هذه المجموعة الثانية بعنوان Islam in the Modern World في جزئين الأول Religion, Ideology and Development والثاني Tradition, Revolution and Culture وكلاهما في مكتبة الانجلو المصرية في ١٩٩٥.

(٢) كانت باكورة أعمالي «نماذج من الفلسفة المسيحية» أيضاً في الإسكندرية في دار الكتب الجامعية، جلال حزي وشركاه عام ١٩٦٨.

فهرست

التراث والعصر

التراث والعصر

أولاً : التراث الفلسفى

(١)

الوحى والواقع

دراسة فى أسباب النزول

أولاً - تحليل الألفاظ :

تبدو أهمية الموضوع من تحليل الألفاظ ذاتها. فالألفاظ الثلاثة : الوحى، الواقع ، النزول موجودة فى أصل الوحى للتركيز على إحدى سماته الرئيسية[١]. تمت دراسته فى علوم القرآن فى أبواب مستقلة[٢]. كما تمت دراسته فى علم أصول الفقه ولو بصورة أقل من «الناسخ والمنسوخ» ، وهو موضوع يشارك أسباب النزول فى نفس الدلالة، صلة الوحى بالواقع أساسا وأصلاً فى أسباب النزول وتطوراً وتكيفاً وصياغه فى الناسخ والمنسوخ. يعطى الأصل والفرع، الأصل هو الحكم الأول الذى نزل فى المناسبة الأولى والفرع هى المناسبة الثانية أو الثالثة المتكررة، المشابهة أو المخالفة للمناسبة الأولى، وهو موضوع فى علم التفسير استعمله بعض المفسرين عنوانا للعلم[٣]. وقد أصبح أحد الموضوعات الرئيسية فى علم الحديث لأن اسباب النزول تتعلق أيضا بالأحاديث قدر تعلقها بالقرآن ولو أنه كمصطلح ارتبط بالقرآن. بل أن كثيرا من الأحاديث هى ذكر أسباب النزول فى القرآن. ثم أصبح موضوعا مستقلا يتم فيه التأليف مثل باقى الموضوعات عندما تتحول إلى علوم مثل: «علم الناسخ والمنسوخ» ، «علم أسباب النزول»[٤].

الاسلام والحداثة، ندوة مواقف، دار الساقى، لندن ١٩٩٠ ص ١٣٣ - ١٧٥

(١) يدرك القرآن أهمية هذه السمة فى «قرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث، ونزلناه تنزيلا(١٧ : ١٠٦)، كما يدركها الأعداء المناهضون «وقال الكفار لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة، كذلك لنثبت به فؤادك، ورتلناه ترتيلاً» (٢٥ :٣٢). ومن ثم لا داعى للعجلة فى القراءة أو الاستحضار «ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى إليك وحيه» (٢٠ : ١١٤) .

(٢) انظر مثلا السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن.

(٣) الزمخشرى: عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل.

(٤) ومن ذلك: أبو الحسن على بن أحمد الواحدى النيسابورى: اسباب النزول، مصطفى الحلبى القاهرة، ١٩٥٩ . وهو المرجع الذى اعتمدنا عليه فى هذه الدراسة. ولم أشأ الاعتماد على أكثر منه لأنه يذكر روايات أخرى متعددة لأسباب النزول. وهو مجرد نموذج حتى ولو تعددت الكتب. ونحن نأخذ روايات الواحدى ولا نتحقق من صدقها. فتلك كانت مهمة القدماء. مهمتنا قراءتها وإيجاد دلالتها نحسب، وتلك مهمة المحدثين.

وقد ذكر لفظ «الوحي» ومشتقاته في القرآن ٧٨ مرة منها ٦ مرات فقط اسما والباقى أفعالاً. وبطبيعة الحال الله هو الموحي ولكن الشياطين أيضا من الجن والإنس توحى إلى أوليائها[١]. والموحى إليه أو إليهم هم الأنبياء، نوح، إبراهيم، موسى وإسماعيل، وإسحق، ويعقوب والاسباط، أفراداً أو جماعات مثل الحواريين. وقد يكون الوحى لأقرباء النبى مثل أم موسى، وموسى وأخيه. وقد يكون للملائكة تنفيذاً للأوامر. ولكن الغالب هو إلى الرسول فى صيغة الخطاب المباشر «إليك» (حوالى ٢٢ مرة) أوصيغة المتكلم (١٤مرة)[٢]. ولكن قد يكون الوحى أيضا لمظاهر الطبيعة مثل السماء والأرض[٣]. فالوحى هنا أمر مباشر وليس كلاما. وقد يكون الوحى للحشرات مثل النحل[٤]. فالوحى هنا بين اللغة الخاصة والأمر المباشر ويعنى الالهام عن طريق الطبيعة. ولكن الغالب على كل الاستعمالات هو الوحى إلى الرسول، أى إلى رجل عادى من الناس لا إلى الملائكة ولا إلى الحشرات ولا إلى مظاهر الطبيعة. وهوأمر لا يدعو للعجب، فالنبى بشر، رجل، إنسان، لا أعلى ولا أدنى، لا أكثر ولا أقل[٥].

وقد ذكر لفظ «الواقع» ومشتقاته فى القرآن ٢٤ مرة بوضوحٍ وقوة، منها ١١ مرة اسما، منها ٦ مرات لفظ «واقع»، والأخرى الواقعة (مرتان)، وقعة، مواقع، مواقع. وقد يكون الواقع شيئاً حسياً مثل الجبل، النار أو شيئاً بين الحسى والمعنوى مثل السماء أو يوم القيامة فى المستقبل. ولكن الغالب هو الواقع المعنوى سلبيا مثل العذاب، والرجس، والرجز، والأثم وإما إيجاباً مثل الأجر، والحق، والقول، والوعد، والدين، والكسب. والذى يوقع أو لايوقع هو الله أو الشيطان أو الظاهرة الطبيعية من تلقاء نفسها[٦]. والاكثر إستعمالا هو وقوع

---

(١) «وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوهم» (٦ :١٢١)؛ «يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا»(٦ :١١٢).

(٢) مرات التكرار هنا على التقريب لذلك وضعنا كلمةً حواليّ في ذكر أول عدد فقط.

(٣) «فقضاهن سبع سموات فى يومين، وأوحى فى كل سماء أمرها» (٤١ : ١٢)؛ «يومئذ تحدث أخبارها(الأرض)، بأن ربك أوحى لها» (٩٩: ٥)

(٤) «وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا»(١٦ : ٦٨).

(٥) «أكان للناس عجبا أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس» (١٠ :٢)؛ «وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم من أهل القرى» (١٢ : ١٠٩)؛ وأيضا(١٦ : ٤٣)، (٢١ : ٧)؛ «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ»(١٠ :١٥)؛ وأيضا (٤١ : ٦).

(٦) الواقع من الله مثل «قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب» (٧ :٧١)؛ «ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه» (٢٢ :٦٥). والواقع من الشيطان مثل: «إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر» (٥ :٩١) .والواقع من الشيء ذاته مثل: «فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون» (٧ : ١١٨) ؛«ولما وقع عليهم الرجز» (٧: ١٣٤)؛«أثم إذا ما وقع ما آمنتم به» (١٠ : ٥١)؛ «وإذا وقع القول عليهم»(٢٧ : ٨٢)؛«ووقع القول عليهم»(٢٧ : ٨٥)؛ «وإذا وقعت الواقعة ليس لوقعتها =

الشيء من تلقاء نفسه مثل الحق والقول. فالحق فكر وواقع، نظر وعمل. والحق قول، وهو الوحي حق نظرا وواقع عملا. ونموذج ذلك الحق الواقع أو الواقع الحق هو الواقعة أى يوم القيامة، واقعة لا تكذب. فالواقع صدق. وهو محك التصديق. ليس الصدق مطابقة النتائج والمقدمات على ما هو الحال فى المنطق الصورى بل هو وقوع الحق، مطابقة الفكر مع الواقع كما هو الحال فى المنطق التجريبى. لذلك ارتبط الواقع بالصدق، وعدم الوقوع بالكذب. كما أن جزاء العمل ايجابا أم سلبا واقع نظراً لارتباط نتيجة الفعل بالفعل ارتباطا سببيا. إذا وقع الفعل وقعت النتيجة. وإن لفظ «الواقع» لهو من أكثر الألفاظ قربا إلى الروح العربى الآن. تردد فى الفكر العربى المعاصر، وأصبح شرطا لتقدمه فى الفن والفكر والسياسة[1]. وأصبح اللاواقعى نقدا. بل أصبح غياب الواقع من حياتنا الثقافية أحد الأسباب الرئيسية للتخلف.

أما لفظ «تنزيل» ومشتقاته فهو أكثر الألفاظ الثلاثة استعمالا. فقد ورد حوالى ٢٩١ مرة، أكثرها باسم الصلة «ما أنزل» (حوالى٧٧ مرة) للدلالة على الشيء العام حسيا أو معنويا، بعدها «الكتاب»(حوالى ٤٤ مرة) ثم «الماء»(حوالى ٣٢ مرة) مما يدل على النزول من السماء، من أعلى إلى أدنى أما فكرا وهو الوحى أو ماء لنبت الأرض. وكلاهما نبت، الأول فى الشعور . والثانى فى الارض. كلاهما تخصيب ونماء، الأول فى الوعى والثانى فى الطين. ومع الكتاب يذكر الحق، والفرقان، والحديث، والذكر، والقرآن، والحكم، والآية، والسورة، والفضل، والأمر، والنور، والسكينة، والتنزيل، وهى كلها تدل على النزول المعنوى. ويدخل فى ذلك التوراة والأنجيل. ومع الماء يذكر الغيث والملائكة، والشياطين، والمائدة، والرزق، والمن والسلوى، والجبال، والبرد، والجنود، والأنعام، والحديد، والرجس، والسلطان. والنزول يكون بالحق ومرتبط به (٣ مرات)[2] وبالتالى ارتبطت الالفاظ الثلاثة: الوحى، والواقع، والنزول. وما ينزل له سلطان، أى له قوة التحقق والوقوع. وكل ما ينزل دون حق لا يكون له سلطان. لذلك ارتبط النزول بالسلطان (٨ مرات)[3]. ونزول الحق

= كاذبة» (٥٦ :١)؛ « فيومئذ وقعت الواقعة» (٦٩ :١٥)،«إنما توعدون لصادق، وإن الدين لواقع» (٥١ :٦)،«إن عذاب ربك لواقع»(٥٢ : ٧)، «سأل سائل بعذاب واقع، للكافرين ليس له دافع»(٧٠ : ١)،«إنما توعدون لواقع»(٧٧ : ٧) .

(١) لذلك نشر إلياس مرقص مجلته الدورية وسماها «الواقع» أربعة أعداد ثم توقفت .

(٢) «وبالحق أنزلناه، وبالحق نزل»(١٧ :١٠٥)؛ «الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان»(٤٢ : ٢٧). «ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق»(٥٧ :١٦)،«ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق»(٢ :١٧٦)، «نزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه»(٣ :٣).

(٣) «سميتموها أنتم وأباؤكم ما نزل الله بها من سلطان»(٧ :٧١)، (١٢ :٤٠)، (٥٣ :٢٣)، «وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا» (٧ : ٣٣)، «ويعبدون من دون الله ما لم ينزل به سلطانا» (٢٢ : ٧١).

للذكر وللحفظ وللبقاء[1]. ويكون الحفظ والبقاء نصاً مدوناً بلا تحريف، وفكراً صائبا بلا تشبيه، وسلوكاً خالصا بلا مواربة. ويحدث ذلك كله فى الشعور، فى الذهن والفكر والسلوك، فى الفرد والجماعة، فى الحاضر وفى التاريخ الماضى والمستقبل[2] يحدث للتصديق، والبيان، والهدى، والرحمة، والشفاء، والحكم حيز الاختلاف، والأمر، والسكينة، والفرح... إلخ، تنزيل فى عالم الحياة.

ثانيا - من الشكل إلي المضمون:

ويمكن دراسة أسباب النزول بمنهج تحليل المضمون إبتداءً بوصف الشكل. ولكن أحيانا يتحول وصف الشكل إلى غاية فى ذاته وكأن الخطاب غايته ذاته، وبالتالى تقع الدراسة فى الشكلانية وكأننا مع نص أدبى يتخلق فى أشكاله وأنواعه الأدبية. والحقيقة أن وصف الشكل إنما هو مقدمة لتحليل المضمون وليس موضوعا مستقلا فى ذاته[3]. ومع ذلك يمكن إيجاز مسائل الشكل فى الآتى:

١ - كل آيات الوحى نزلت فى حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب. والسبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة التى نزلت فيها الآية. وإذا كان لفظ النزول يعنى الهبوط من أعلى إلى أسفل فلفظ السبب إنما يعنى الصعود من أسفل إلى أعلى. ولما كانت الآية لا تنزل إلا بعد وقوع السبب كان الأدنى شرط الأعلى. وإن كثرة الحديث الخطابى عن واقعية الاسلام إنما نشأ من هذا الموضوع وهو «أسباب النزول» أسبقية الواقع على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية. المجتمع أولا والوحى ثانياً، الناس أولاً والقرآن ثانياً، الحياة أولاً، والفكر ثانياً[4].

٢ - وإذا كان القرآن ١١٤ سورة وبضعة آلاف آية فإن مجموع الحوادث التى نزلت

---

(١) «انا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» (١٥:٩).

(٢) «الم يأن للذين آمنوا إن تخشع قلوبهم لذكر الله»(٥٧: ١٦)، «فإنه نزله على قلبك»(٢:٩٧)، «ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين»(١٧ :٨٢)«ذكرتنا وقلنا ما نزل الله من شيء»(١٧ : ٩)، «وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فآتوا بسورة من مثله» (٢ :٢٣)، «وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم» (١٦ : ٤٤)، «وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه» (٢ :٢١٣)، «ثم أنزل عليكم من بعد النعم أمنة نعاساً»(٣ : ١٥٤)، «ثم أنزل الله سكينته عليه»، (٩ :٤٠)، «والذين أتيناهم الكتاب يفرحون بما أنزل إليك» (١٣ : ٣٦).

(٣) وهذا بالضبط ما قام به الواحدى فى وصف الشكل أولافى «أسباب النزول» ص ٣-١٠ قبل أن يتحول إلى تحليل المضمون سورة سورة من الفاتحة حتى المعوذتين ص ١٠-٢٦٤ .

(٤) انظر دراستنا «ماذا تعنى أسباب النزول» فى «الدين والثورة فى مصر١٩٥٢ - ١٩٨١» الجزء السابع: اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص ٦٩ - ٧٥.

فيها حوالى ٤٦٠ حادثة موزعة بين السور طبقا لطولها وقصرها. وتتناقص الحوادث تبعا لصغر السور. كلما كانت السورة طويلة كانت حوادثها أكبر، وكلما كانت قصيرة كانت حوادثها أقل[١]. وقد تكون حادثة واحدة سببا فى آيتين كل منهما استدراك على الأخرى فتأتى حتى يتكيف الوحى فى مجموعه مع الواقع، مرة وجهاً حتى يعترض الوجه الآخر فتأتى آيه أخرى لتكمل الوجه الآخر للعملة. وقد تكون حادثتان سببا فيى آية واحدة، وهنا يكون الخلاف راجعا للرواية. فهى فى الأصل حادثة واحدة ولكن باختلاف أشخاصها طبقاً للمنافسة بين الاشخاص وأهميتها فى تكوين الموقع الحدثى. وإذا كان الخلاف فعليا جوهريا يتجاوز اختلاف الاشخاص فإن الروايتين لا يمكن الترجيح بينهما نظرا لأن القدماء لم يستطيعوا ذلك وهم أهل الرواية والحديث، والتعارض والتراجيح، وميزان الرجال. أما نحن فإن التعميم فوق الحدثين يعطينا الدلالة المستقلة عن خصوصية الحدثين بحيث يمكن أن تصح فى كلتا الحالتين. وأسباب النزول نفسها تسمح بهذه الحركة بين العموم والخصوص. فأحيانا تكون معينة بأشخاصها ومجموعاتها وأسمائها ودياناتها وأحيانا تكون عامة بنفر أو مجموعة أو شخص، ولكن هناك رموز معروفة[٢]. وقد اقتصرنا على النحو العام دون الخاص نظر ا لتعرضنا لقضية عامة الوحى والواقع، وليس لتغير شرعى حكمى خاص.

٣ - هناك مجموعات كانت سببا فى التنزيل أكثر من غيرها مثل أهل الكتاب، واليهود أكثر من النصارى سببا. ثم هناك الكافرون والمشركون، ثم المنافقون والمسلمون والمؤمنون. وهناك أسباب خاصة بالرسول، حياته وازواجه، وجهاده ومقاومته، ويأسه وأمله، وهجرته وغزواته، ونصره وفتحه. وهى أسباب خاصه تقتضى تشريعات خاصة وأخرى عامة نماذج بشرية للسلوك الانسانى. أما فى باقى الحالات، فالحوادث خاصة والأحكام عامة. لذلك قال الأصوليون بخصوص السبب وعموم الحكم. وقد عمت اسباب النزول العقائد والتشريعات، الفكر والسلوك، الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية. ولا تتعلق فقط بالحوادث الحاضرة بل يمكن أيضا أن تكون استحضارا لحوادث ماضية نظراً لاستمرار الوحى عبر التاريخ، والوحى الاسلامى إحدى مراحله.

٤ - وتختلف اسباب النزول فيما بينها طولا وقصرا، غموضا ووضوحا، واقعا أو خيالا.

---

(١) فى سورة واحدة نجد عدد الحوادث مرتبة من الأكثر إلى الأقل كالآتى: ٧٨، ٥٠، ٤٦، ٢٧، ٢٤، ١٧، ١٠، ٨؛ وفى سورتين نجد ١٢ حادثة، ١١حادثة، ٥ حوادث، وفى ٨ سور ٣ حوادث، وفى ١٣ سورة حادثتان، وفى ٢٤ سورة حادثة واحدة .

(٢) مثلا أبو جهل وأبو لهب رموز الشرك، عبد الله بن أبى رمز النفاق، وسلمان رمز النصرانية. أبو بكر وعلى رموز الإيمان... إلخ .

ولكن الغالب عليها القصر والوضوح والواقعية. وطولها مرتبط بنسج الخيال. فقد اعتمدت اسباب النزول على الروايات مثل الحديث. والروايات شفاهية. والنقل الشفاهى أكثر عرضة لأن يكون فى بعض أجزائه من نسج الخيال أكثر من النقل الكتابى[1]. دور الخيال فى بيان عظمة الرسول، وكراماته، ورفعة شأنه أكثر من بيان دلالة الآية أو تكوين التشريع. والهدف هو التعبير عن المعنى بالصور الفنية خاصة وأن الرواية جزء من الأدب الشعبى سواء للحديث أو للشعر، والانتحال فيهما وارد بقوانين الرواية الشفاهية.

٥ - جرت عادة القدماء فى ذكر اسباب النزول طولا أى إبتداء من الفاتحة حتى المعوذتين كما هو الحال فى التفسيرالطولى أيضا الذى يفسر القرآن على هذا النحو سورة سورة وآية آية وعلى عكس التفسير الموضوعى للقرآن[2]. ويذكر أيضا أول ما نزل منه وآخر مانزل منه إختلافا أو إتفاقا، المكى والمدنى، وأول المكى وأول المدنى، وما نزل فى الطريق، وسورة الفاتحة وكأن المقصود بحث تاريخى صرف دون دلالة أو معنى أو هدف أو قصد[3].

---

(١) من ذلك ذكر سبب نزول آيه «قل اللهم مالك الملك» بحوادث غزوة الخندق وإخراج الرسول صخرة من بطنه كسرت حديد المسلمين، ضربها الرسول أول مرة فخرج نور أضاء قصور الحيرة ومدائن كسرى كأنها أنياب الكلاب، وثانى مرة فخرج نور أضاء قصور الحمر من أرض الروم كأنها أيضا أنياب الكلاب، وثالث مرة برق ضوء أضاء قصور صنعاء مثل أنياب الكلاب كذلك، اسباب النزول ص٥٥ - ٥٦. وكذلك آية «يأيها الذين آمنو إذا ضربتم فى سبيل الله فتبينوا» والتى قتل فيها المسلمون رجلا قال لا إله إلا الله خوفا لا إيمانا. وقد رفضت الارض دفنه ولفظته ثلاث مرات، ص ٩٨ - ٩٩؛ ومثل آية «ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء» حماية للرسول ممن أراد به شرا وإرسال الله ملكا لطمه بجناحيه فأذراه فى التراب، وخرجت على ركبته غدة فى الوقت كغدة البعير» ص (١٥٦ - ١٥٧)؛ ومثل آية «تبارك الذى إن شاء جعل لك خيرا من ذلك» وظهور جبريل للرسول لاسترضائه وتحوله إلى حجم عدسة عندما إنفتح باب من أبواب السماء وضرب جبريل الارض بيده مشيرا إلى الرسول بالتواضع، ثم فتح باب العرش، وتدلى من جنة عدن غصن عليه عذق عليه غرفة من زبرجدة خضراء لها سبعون ألف باب من ياقوتة حمراء ١٩٠ - ١٩١؛ وأيضا آية «ويوم يعض الظالم على يديه» عندما بزق عقبة فى وجه الرسول وعاد بزاقه فى وجه فتشعب شعبتين فأحرقت خديه وكان أثر ذلك فيه حتى الموت ص ١٩١ - ١٩٢؛ وكذلك سبب نزول «المعوذتين» وسحر اليهود للرسول عن طريق أخذ ماشطته ورميها فى البئر ص ٢٦٣ - ٢٦٤ . وتفسير عدم نزول جبريل مدة طويلة بسبب وجود جرو ميت تحت سرير الرسول ص٢٥٦ .

(٢) وذلك مثل الطبرى والزمخشرى وغيرهما. انظر دراستنا «مناهج التفسير ومصالح الأمة» فى «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١»، الجزء السابع: اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص٧٧ - ١١٥.

(٣) يقال إن أول ما نزل منه سورة القلم أو المدثر، وآخر ما نزل منه المؤمنون أو العنكبوت. وآخر آية نزلت عليه «واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله» عاش بعدها تسع ليالى أو آية « لقد جاءكم رسول من أنفسكم» ونزلت كلها مثل باقى الصحف فى رمضان إبراهيم ١ رمضان ، التوراة ٦ رمضان، الانجيل ١٣ رمضان، الزبور ١٨ رمضان، القرآن ٢٤ رمضان .

وتعنى البسملة أول السورة[1]. ولكن الجديد فى هذه الدراسة هو أنها حاولت تجميع كل أسباب النزول طبقاً للمواقف الانسانية لمعرفة صلة الوحى بالواقع. لايهم الترتيب الزمانى Diachronic بل البنية الموضوعية Synchronic. متى يأتى الوحى ملبيا لرغبة الواقع، افرادا وجماعات، ومتى يأتى مقوما له ومغيرا اياه؟ متى يأتى مخففا ملطفا ومهّينا معترفا بالضعف البشرى ومتى يأتى مشددا من أجل شحذ الهمة الانسانية؟ متى يتداخل الكلام الإلهى والكلام البشرى؟ وماذا عن طرق أداء الرسالة وتحقيق الدعوة؟ كيف يكشف الوحى الحوادث الماضية ووقائع التاريخ؟ ما هى الفرق المعارضة والجماعات المناوئة للتغيير؟ كيف يتأسس النظر وكيف يتحقق العمل؟ الوحى واقع يتحقق، والواقع وحى متحقق. ويكون العيب كل العيب فى جعل الوحى مطلقا خارج الزمان والمكان أو حرفا فى نص مدون.

١ - تداخل كلام الله وكلام البشر

يظن الكثيرون أن كلام الله وكلام البشر نقيضان. هذا وحى يوحى وذاك صنع بشرى. وكان الإيمان يتحدد بقدر إثبات هذا التعارض، نفى البشرية عن كلام الله، ونفى الالهية عن كلام الانسان. وبالرغم من محاولات القدماء عرض هذا الاشكال فى كل علم مثل خلق القرآن فى علم أصول الدين، والصلة بين الشريعه (كلام الله) والفقه (كلام الانسان) فى علم أصول الفقه، واشراقيات الصوفية وإلهامات الحكماء إلا أن التناقض ظل قائما عند العلماء وترسب فى الوعى القومى فى ثقافة الناس. واستقر الحكم دون أية محاولة جديدة لطرح السؤال.

والحقيقة غير ذلك. فقد تداخل كلام الله وكلام البشر فى أصل الوحى، فى القرآن. بنى الوحى على كلام البشر سواء كان من الرسول أو من المؤمنين أو حتى من الكافرين والمشركين وأهل الكتاب خاصة اليهود. ويكون الاقتباس عبارة أو لفظا أو معنى، وكأن الوحى يبنى بلاغياً على كلام البشر ويحوله دلاليا أو يستجيب له مطلبا أو يحاوره أو يكمله. الوحى هنا يقوم بعملية التطوير والتجديد والتغيير، احكاما لكلام البشر واستجابة له[2].

---

(١) بسم الله الرحمن الرحيم تعنى أول السورة ، أول ما جاء به جبريل: يا محمد استعذ ثم قل؛ كان الرسول يهرب حين يسمع النداء فحثه ورقه بن نوفل على الصمود فنزلت الفاتحة. ويقال التشهد قبل الفاتحة أسباب النزول ص٩ - ١٠. وأول سورة بالمدينة سورة «المطففين» أى أحوال السوق ويقال البقرة. وآخرها سورة «براءة» أى الحرب. وآيات «يأيها الناس» مكية وآيات «يأيها الذين آمنوا» مدنية.

(٢) بعض الآيات مقتبسة من أقوال الرسول فى نشأتها وسبب.نزولها دون أدنى حرج وكأنها نشأت فى حوار معه. فعندما قال الرسول: «دثرونى، دثرونى» نزلت : «يأيها المدثر». وعندما قال: «زملونى»، «زملونى» نزلت: «يأيها المزمل» .وبعد نزول آية «وإن تخفوا ما فى أنفسكم أو تبدوه يحاسبكم به الله» ضج=

الفرق بينهما فى الدرجة وليس فى النوع. كلام البشر هى الشرارة والوحى هو النار. كلام البشر هى الطلقة الأولى فى معركة الواقع. حدث ذلك فى تداخل كلام الله وكلام الرسول، سواء كان الرسول أو كان الله بادئاً بالحوار. وقد يكون التداخل بين كلام الله وكلام المؤمنين[1]. وقد يأتى كلام البشر تماما مثل كلام الله إبداعا فنيا أصيلاً من الانسان وكأن الوحى قد تحول فيه إلى ابداع خالص[2]. كما يرد الوحى على تساؤلات المؤمنين وزوجات النبى أو على غيرهم مستعملا نفس ألفاظهم[3]. كما يعترف الوحى بالاحساس الجمالى بالطبيعة فى البشر ويستجيب له ويعد به[4]. وقد يستعار فى الوحى كلام الكفار

= المسلمون فطلب الرسول: قولوا: سمعنا وأطعنا، غفرانك ربنا وإليك المصير فتحولت إلى آية «وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير» .وقد دعا الرسول على وفاطمة والحسن والحسين قائلا: اللهم هؤلاء بيتى وخاصتى فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا. وتحولت إلى آية «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس آل البيت ويطهركم تطهيراً» وبعد أن رجع الرسول من غزوة حنين قال: يا على بن طالب ويا فاطمة قولا: جاء نصر الله والفتح، ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا، فسبحان ربى وبحمده واستغفره إنه كان توابا. وهى سورة الفتح بأكملها.وقد يكون الوحى هو البادىء بالحوار ويدخل الرسول فى حوار معه بنفس الالفاظ وعلى نفس المستوى مثل«إقرأ» وقول الرسول «ما أنا بقارئ». ومثل سؤال محمد عما له مثل باقى الأنبياء، تسخير الريح لسليمان، وإحياء الموتى لعيسى فقال له الله: ألم أجدك يتيما فأويتك؟ بلى. ألم أجدك ضالا فهديتك؟ بلى. ألم أجدك عائلا فأغنيتك؛ بلى. ألم أشرح لك صدرك ووضعت عنك وزرك؟ وهى مجموعة من السور، سورة الضحى وسورة الشرح. وعندما أوذى المسلمون وأرادوا الرد قال الرسول: كفوا أيديكم عنهم فإنى لم أومر بقتالهم نزلت: «ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم».

(١) سأل المسلمون: يا رسول الله، ولو قصصت علينا؟ فنزلت «نحن نقص عليك احسن القصص». وسألوا: لو حدثتنا فنزلت «الله نزل أحسن الحديث». وسألوا لو ذكرتنا: فنزلت «ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله».

(٢) يروى أن عبد الله بن سعد بن أبى السرح تكلم بالأسلام. فدعاه الرسول يكتب له فلما نزلت:«ولقد خلقنا الانسان من طين... ثم أنشأناه خلقا آخر» عجب عبد الله من تفصيل خلق الإنسان فقال: تبارك الله أحسن الخالقين. فقال الرسول: هكذا أنزلت علىّ. عندئذ شك عبد الله وقال: لئن كان محمد صادقا لقد أوحى الله إلى كما أوحى إليه. ولئن كان كاذبا لقلت كما قال وارتد. وفيه نزلت «أو من قال سأنزل مثل ما أنزل الله». وتروى نفس القصة عن عمر لبيان اتفاق عمر مع الوحى ليس فقط فى التشريع بل أيضا فى الصياغة الأدبية .

(٣) قالت خديجة: قد قلاك ربك لما يرى جزعك فنزلت «ما ودعك ربك وما قلا». وقالت قرشية «ما أرى شيطانك إلا ودعك» فنزلت «والضحى، والليل إذا سجى، ما ودعك ربك وما قلا». وعندما قال أبو بكر: إن صدق وأقرض الله قرضا حسنا يدخلك الجنة ويضاعف لك الثواب نزلت «من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له».

(٤) نظر المسلمون إلى واد مخصب فأعجبهم سدره فقالوا: ياليتنا مثل هذا فنزلت:«وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين، فى سدر مخضود» .

والمشركين[1] جماعة، وقد يستعار منهم فرادا حتى ليعرف من قال هذه العبارة التى تمت استعارتها فى الوحى[2].

وقد يكون التداخل بطريق غير مباشر إستجابة لسؤال وهى الآيات التى تبدأ بلفظ السؤال أو اجابة بعد سماع. وهى الآيات التى تبدأ بلفظ السماع أو ردا على استفسار وهى الآيات التى تبدأ بلفظ الأستفتاء. فمعظم الآيات التى تبدأ بصيغه «يسألونك عن» إنما كانت نتيجة لسؤال فعلى، مشكلة حقيقية نشأت فى المجتمع، رغبة فى معرفة موضوعات نظرية مثل الساعة أو طبيعية مثل الأهلة، أو تشريعية مثل الحلال أو اجتماعية مثل اليتامى أو شخصية مثل الحيض أو تحريمية مثل الخمر والميسر أو اقتصادية مثل الانفاق أو حربية مثل وقت الحرب وتوزيع الغنائم أو تاريخية مثل قصص الانبياء وذي القرنين[3]. والاجابة فيها

---

(١) قول أحد الكافرين: أجعل الآلهة إلها واحدا هو سبب نزول سورة ص وفيهانفس الآية «أجعل الآلهة إلها واحدا، إن هذا الشىء عجاب!». وعندما قال أحد المشركين: مالهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق نزلت «تبارك الذى إن شاء جعل لك خيرا من ذلك» وفيها نفس القول «وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق».

(٢) نزلت آية «اللهم إن كان هذا هو الحق» استعارة من قول النضر بن الحارث أو أبى جهل: فأمطر علينا حجارة من السماء. ونزلت آية «ذق إنك أنت العزيز الحكيم» استعارة من قول أبى جهل: والله لأنا أعز من بين جبليها. ونزلت آية «فليدع ناديه سندع الزبانية» ردا على قول أبى جهل: والله إنك لتعلم ما بها ناد أكثر منى. وعندما صعد الرسول يوم الصفا لانذار قريش قال أبو لهب: تبالك! الهذا دعوتنا جميعا فنزلت «تبت يدا أبى لهب وتب». وعندما قال أبى بن خلف: يا محمد! أترى الله يحيى هذا بعدما قد رم؛ نزلت «قال من يحيى العظام وهى رميم؟» وعندما قال الحارث بن عثمان: ولكن يمنعنا من اتباعك أن العرب تخطفنا من أرضنا لأجماعهم على خلافنا نزلت:«وقالوا إن نتبع الهدى معك نتخطف من أرضنا». وعندما سأل الحارث بن عمرو: إن أرضنا أجدبت متى ينزل الغيث؟ وتركت إمرأتى حبلى فماذا تلد؟. وقد علمت أين ولدت فبأى ارض أموت؟ نزلت: «وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا، وما تدرى نفس بأى أرض تموت»؟ وعندما قال عبد الله بن أبى عندما ضرب أحد أصحابه أنصاريا يمنعه من الماء: « ليخرجن الأعز منها الأذل»، نزلت الآية: بنفس العبارة. وعندما قال الوليد بن المغيرة: إن هذا إلا سحر يؤثر نزلت الآية بنفس العبارة. وعندما دعا النضر بن الحارث على نفسه بالعذاب كى يعرف هل هو واقع ونزل به العذاب بالفعل يوم بدر نزلت «سأل سائل بعذاب واقع». ولما سئل العاصى بن وائل عمن يتحدث وقال: ذاك الابتر نزلت «إن شانئك هو الأبتر».

(٣) «يسألونك عن الساعة أيان مرساها» سؤال من يهودى أو قرشى.«يسألونك عن الأهلة» سؤال اليهود للمسلمين أو سؤال المسلمين للرسول.«يسألونك ماذا أحل لهم» سؤال الناس للرسول بعد قتل الكلاب. «ويسألونك عن اليتامى» تخفيف بعد شدة «إن الذين أكلوا من أموال اليتامى ظلما». «يسألونك عن المحيض» فقد كانت عادة اليهود إخراج الحائض من البيت وعدم مؤاكلتها أو مشاربتها أو مجامعتها فى البيت. «يسألونك عن الخمر والميسر» بناء على طلب عمر حكم فى الخمر لأنها ملهبة للعقل والمال. «يسألونك ماذا ينفقون» إجابة لسؤال انصارى عن الانفاق.«يسألونك عن الشهر الحرام» بناء على حادثة قتل المسلمين لمشرك فى الشهر الحرام. «يسألونك عن الأنفال قل الانفال لله والرسول» فيمن قتل أخوه فأخذ سيفه فطلب الرسول إرجاعه إلى المعركة يوم بدر وجاء الوحى تأكيداً لفعل الأخ التلقائى فى غنائم الحرب. «ويسألونك عن ذى القرنين»، إجابة اليهود.

جميعا عملية وليست نظرية حتى للموضوعات النظرية. فكل مسألة نظرية لها توجه عملي. فالواقع له الأولوية على النص كما هو الحال فى تحليل القتال فى الشهر الحرام إذا ما فرض القتال. والفعل التلقائى وحى عملى كما هو الحال فى غنائم الحرب. والحياة الدنيا لها الأولوية على حياة الشعائر كما هو الحال فى الانفاق على الدنيا والنفس والأهل والخدم والوالدين والأقربين قبل الانفاق فى سبيل الله وطبقا للمثل الشعبى «اللى عاوزه البيت يحرم على الجامع»، وقد يكون السؤال سلبا بعدم السؤال أو عدم الاجابة كإجابة على السؤال حينما يكون تنطعا وتحذلقا وتفيهقا وتشديدا على النفس بلا مبرر. وذلك مثل السؤال عن الحج هل هو كل عام؟[(١)] وعندما يكون سخرية واستهزاء وتنقصه الجدية. وآيات الاستفتاء هى أيضا ردود على مسائل فى الواقع، نشأت فى المجتمع مثل الاستفتاء عن النساء وعن الكلالة. وهى مسائل عملية تشريعية تقتضى اجابات كمية محدودة.[(٢)] وعندما تكون الصيغ من السماع مثل «لقد سمع» فإن كلام الله هنا رد على كلام البشر وإستجابة له. البشريتكلمون والله يسمع ويستجيب. الناس يتحادثون والله يرد. والمرأة تشكو للرسول زوجها والله يجيب. كلام الله إذن استجابة لكلام البشر. ولا ضير أن يدافع الوحى عن المرأة ضد الرجل، عن الزوج ضد زوجه، باعتبارها مستضعفة مغلوبة على أمرها إذ ما أبلى الرجل شبابها ثم ظاهرها[(٣)]. لا يعنى ذلك إنكار الوحى بل بيان كيفية بنائه على كلام البشر كدليل على واقعيته اللغوية ومسائله العملية المستقاة من حياة الناس. فالوحى والواقع صنوان على مستوى الصياغة اللغوية وعلى مستوى الاهتمامات العملية.

٢ - تحقق الوحى فى التاريخ

لما كان التاريخ هو الواقع الممتد عبر الزمان فى الماضى وكان الواقع إحدى لحظات التاريخ فى الحاضر فإن الوحى باعتباره واقعا أصبح أيضا متحققا فى التاريخ حدث ذلك فى تاريخ النبوة، وتاريخ تدوينها فى الكتب المقدسة، صحف إبراهيم وموسى، زابور داود وحكم

---

(١) «يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤكم» ردا على اسئلة الاستهزاء والسخرية. لما نزلت «ولله على الناس حج البيت» سأل أحد المتنطعين: أكل عام؟

(٢) «ويستفتونك فى النساء» بناء على سؤال فى الموضوع. «يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة» وهى حالة ميراث الثلثين للاخوات فى قانون الميراث وهى من أصعب المسائل فى الفقه التى يضرب بها المثل فى صعوبة الاستدلال.

(٣) «ولقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء» ردا على قول يهودى نفس العبارة. «لقد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما» «عندما جاءت خولة بنت ثعلبة تشكى زوجها: يارسول الله! أبلى شبابى، ونثرت له بطنى حتى إذا كبر سنى، وانقطع ولدى ظاهر منى! اللهم إنى أشكو إليك.

سليمان، التوراة والانجيل. ولكن الوحى السابق لم يتم حفظه فى التاريخ مدوناً من غير تحريف أو تبديل، زيادة أو نقصان. لذلك كانت مهمة الوحى فى آخر مرحلة هو التحقق من صدق بدايته فى التاريخ. لم يحدث تدوين صحيح فى البداية نظرا للخلط بين المرحلة الشفاهية ومرحلة التدوين. فقد تم نقل الوحى شفاها أولا دون تدوين حتى اختلط بالآداب الشعبية وبخيال الرواة وبقصص المستمعين. ثم حدث التدوين بلا مراجعة أو تحقيق فى ظروف الأسر البابلى بالنسبة للتوراة وبسلطة الكنيسة بالنسبة للانجيل. أما الوحى فى آخر مرحلة، وهو الوحى الاسلامى، فقد تم تدوينه منذ ساعة اعلانه وبالتالى تم حفظه لفظا ومعنى دون تحريف أو تبديل، زيادة أو نقصان. وأصبح قادراً على أن يحكم على التدوين السابق من حيث صحته التاريخية أولا. ودقة فهم عقائده ثانيا، وطرق ممارساته العملية ثالثا.

ولما كان أهل الكتاب جزءاً من سكان الجزيرة العربية، كانت القبائل اليهودية والنصرانية تعيش بين القبائل العربية، وكانت الديانتان اليهودية والنصرانية بجوار الحنيفية دين إبراهيم والوثنية القبلية الديانات الأربعة الرئيسية فى الجزيرة العربية وقت ظهور الاسلام، لذلك جاء الوحى فى هذه البيئة الدينية محاورا دياناتها ومكملا لها. وكان بعض اسباب النزول هو التحقق من صدق الوحى فى التاريخ، صحة التوراة والانجيل من حيث التدوين والعقائد والأحكام.

فالتوراة الموجودة بين أيدى اليهود لا تعبر تماما عن أقوال الانبياء. بعضها كتبه اليهود بأيديهم خاصة فيما يتعلق بنعت الرسول ووصفه والتنبؤ به ووقت ظهوره حتى يتم إنكاره ورفضه والبقاء على الدين القديم والإبقاء على سلطة رجاله، أحباره ورهبانه[1]. وقد تم تغيير آية الرجم فيه خوفا من الشرفاء وعلية القوم الذين كانوا يزنون ولا يمكن تطبيق الحد عليهم كما يطبق على الضعفاء وعامة الناس. أما بالنسبة لصحة فهم العقائد فقد نسب

---

(١) نزلت آية «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم» لكشف تبديل اليهود نعت الرسول، وآية «أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه» لكشف تغيير اليهود لآيات الرجم فى التوراة نظرا لارتكاب الشرفاء الزنا وعدم تطبيق الحد عليهم، وآية «ولقد أنزلنا إليك الكتاب، آيات بينات» جوابا لابن صوريا الذى كان يقول ان الرسول لم يأت بشيء يعرفه اليهود، وآية «إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى» موجهة أيضا ضد أهل الكتاب وكتمان آية الرجم، وآية «إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب» تكشف إخفاء رؤساء اليهود صفات النبى المذكورة فى التوراة وآية «ولكن الله يشهد بما انزل إليك» نزلت عندما سأل رؤساء مكة اليهود عن الرسول فزعموا أنهم لايعرفونه، وآية «قل أى شيء اكبر شهادة» عندما طلب رؤساء مكة شهادة على أن محمدا رسول بعد أن أنكر اليهود والنصارى انهم يعرفونه.

اليهود إلى الله أبوته لعزيز ونسبوا إلى عزير بنوته لله. كما نسب النصارى إلى الله أبوته للمسيح ونسبوا بنوة المسيح إليه. والهجوم على سوء فهم العقائد أكثر على النصارى بسبب عقيدة التثليث[1]. كما يكشف الوحى الغلو فى الدين، والوقوع فى التجسيم والتشبيه بعد الوقوع فى تأليه الانبياء. يكشف الوحى الجديد صفات التنزيه للتوحيد وصلة الخلق فى صيغة «كن فيكون» وأن الله ليس له أصابع يضع عليها الأرض والشجر، وأنه خلق الخلق فى ستة أيام واستراح فى اليوم السابع، وأن جبريل هو ملك الحرب الذى يأتى بالوحى للرسول، وأن الدليل على النبوة هو كتاب ينزل من السماء كما نزلت التوراة، وأن الله لا يسمع نجوى الحديث، وأن الانسان إذا مات وهو صغير فقد مات مؤمنا، وأن الله يضرب الأمثال بالبعوض والذباب[2]. ينزل الوحى الجديد ليكشف هذه الأخطاء فى تصور العقائد التى تنال من التنزيه ومن حرية الأفعال أى من مبدأى التوحيد والعدل، وكشف الوحى للواقع هنا ليس كشفا مباشراً بل بالاعتماد على الأساس الثالث وهو العقل من أجل بيان وحدة الوحى والعقل و الواقع. فالعقل عنصر متوسط بين الوحى والواقع فى حالة الفهم

---

(١) نزلت آية «وقالو اتخذ الله ولدا» عندما قالت اليهود عزير ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله، وقال المشركون العرب الملائكة بنات الله، وآية «إن مثل عيسى عند الله» فى وفد نجران وقولهم إن الرسول يشتم صاحبهم ويجعله عبداً لله ورسوله وكلمة القاها إلى العذراء البتول وغضبهم وسؤالهم: هل رأيت انسانا قط من غير أب؟ وآية «ما كان لبشر أن يؤتيه الله» فى وفد نصارى نجران أيضاً عندما عبدوا عيسى وآية « لن يستنكف المسيح» أيضا فى وفد نصارى نجران وقولهم إن محمداً يعيب المسيح ويقول إنه عبد الله، وآية «ولما ضرب ابن مريم مثلا» فى قريش التى كانت تقول إن الرسول يزعم أن عيسى كان عبداً نبيا صالحا وبالتالى فهو مثل آلهتهم، وقد يكون سبب نزولها أيضا موجها للنصارى، وآية «لا تغلوا فى دينكم» فى طوائف النصارى وقولها أن المسيح ابن الله.

(٢) نزلت آية «وما قدروا الله حق قدره» عندما أتى كتابى إلى النبى قائلا إن الله عمل الخلائق على اصبع، والارضين على اصبع، والشجر على اصبع، والارض على اصبع، وآية «ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام وما مسنا من لغوب» كرد على قول اليهود إن الله خلق الخلق فى ستة أيام ثم استراح فى اليوم السابع، وآية «يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاب» بعد طلبهم كتابا من السماء مثل موسى، وآية «قل من كان عدوا لجبريل» عندما تصور اليهود أن جبريل ملك الحرب الذى يأتى بالوحى للرسول وليس ميكائيل ملك المطر، وآية «ما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم» عندما تساءل يهوديان إذا كان الله يسمع نجواهما وحديثهما وانتهوا إلى أنه سمع بعضه ولم يسمع البعض الآخر، ولئن كان يسمع بعضه فقد سمع كله، وآية «هو أعلم بكم إذا أنشأكم من الآرض» عندما ظن اليهود وأنه إذا هلك لهم صبى صغير فهو صديق. وقد نزلت سورة الأخلاص كلها بعد ما جاء ناس من اليهود وقالوا: صف لنا ربك. فالله قد وصف نعته فى التوراة! من أى شيء؛ من أى جنس؟ نحاس أم ذهب أم فضة؟ أيأكل ويشرب من رث الدنيا؟ وقد يكون قرشيا هو الذى طلب من الرسول ان ينسب له ربه. وقد نزلت آيتا «إن الله لا يستحى أن يضرب مثلا»، «أو كصيب من السماء» رداً على استخفاف اليهود والمنافقين بضرب الله الامثال تقريبا للافهام.

والتصور. يعقل العقل الوحى، ويعقل العقل الواقع، فيحدث التطابق المعرفى بين الوحى والواقع من خلال العقل .

ولكن معظم الكشف كان للسلوك، خاصة سلوك اليهود. فالوحى عندهم لم يتحول إلى سلوك، والسلوك أحدى درجات التحقق فى الواقع، الواقع الانسانى. لم يتحول الوحى إلى تجربة معاشة، لم يصبح لحما ودما فى حياة اليهود. فالايمان استقامة، والعقيدة سلوك. حتى لو شابت العقيدة شائبة فالسلوك يصححها إذا خلصت النية. لذلك استحال الايمان والنفاق، واشترطت العقيدة وحدة القول والعمل، وهوية الداخل والخارج مجردا عن المصلحة والهوى[1]. ولم يجعل اليهود الجزاء من جنس الأعمال بناء على العهد الأبدى الذى عقده الله معهم يعطيهم كل شيء، النصر، والمعبد، والأرض، والهيكل، والغنم، ولا يطلب منهم أى شيء، تقوى أو صلاة أو عملا صالحا. فاستباحوا كل شيء بدعوى أن الله لن يعذبهم فهم أبناء الله واحباؤه. أكلوا أموال الناس بالباطل، وقبلوا الرشوة من فقراء الناس. وفى نفس الوقت يأمرون غيرهم بالبر والتقوى وينسون أنفسهم، ويزكون أنفسهم أمام الناس[2]. ومع ذلك هناك القلة القليلة الباقية، الأقلية المؤمنة مثل النجاشى وأصحابه وعبد الله بن سلام أو الحنفاء عبر التاريخ الذين آمنوا باليهودية الحقة التى يكشفها الوحى أو المسيحيون الاتقياء الذين وحدوا بالله وذرفت أعينهم من الدمع لما عرفوا من الحق، والذين

---

(١) نزلت «إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا» فى أبى بكر. فقد قال المشركون ربنا الله والملائكة وبناته وهؤلاء شفعاؤنا عند الله فلم يستقيموا. وقالت اليهود ربنا الله وعزير ابنه ومحمد ليس نبيا فلم يستقيموا. وأبو بكر قال: ربنا الله وحده لا شريك له ومحمد عبده ورسوله وإستقام. ونزلت آية «وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا» فى قتال يهود خيبر لغطفان ثم هزيمتها. فلما دعت بحق النبى الموعود انتصرت ثم لم تؤمن! ونزلت آية «قل للذين كفروا ستغلبون» فى يهود صدقوا بالرسول بعد بدر وكفروا به بعد أحد، وآية «وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا» ضد الاحبار الذين يؤمنون باللسان أول النهار ويكفرون آخره، وآية «وإذا جاءوك حيوك بما لم يحيك به الله» عندما كان اليهود يقولون للرسول «السام عليك» وليس السلام عليك، وآية «يأيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا بل قولوا انظرنا» لأن «راعنا» سب بالعبرية .

(٢) نزلت آية «الذين قالوا إن الله عهد إلينا» رداً على اليهود وزعمهم أن الله عهد إليهم فى التوارة بعدم الايمان إلا لرجل يأتى بقربان تأكله النار، وآية «لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة» رداعلى اليهود بأن العذاب سبعة أيام فقط، وكل يوم فى الدنيا يساوى الف سنة فى الآخرة، وآية «يأيها الذين آمنوا إن كثيرا من الاحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل» بسبب رشوة أهل الكتاب من فقراء الناس، وآية «أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم» فى دعوة اليهود الناس إلى الخير وهم أولى بها، وآية «ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم» فى تزكية اليهود أنفسهم بلا جزاء على الأعمال ، وآية «يأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم» ضد المنافقين الذين سخروا من محمد الذى لا يقبل من العرب إلا الاسلام فى حين يقبل من النصارى واليهود الجزية.

يعرفون صفات الرسول من التوراة والانجيل ولا يخفونها، والذين لاقوا أشد العذاب من قومهم كما لاقى المسلمون، وطردوهم من مجالسهم، ودعوة الوحى لهم بالاستعانة بالصبر والصلاة[1]. فالوحى هنا يصف الصراع بين الأغلبية الجاحدة والأقلية المؤمنة.

٣ - الوحى والصراع الاجتماعي

إذا كان التحقق من صدق الوحى فى التاريخ هو صراع الحاضر مع الماضى، النهاية مع البداية، التجديد مع التراث، صراعا أفقيا مع الزمن فإن الوحى يدخل أيضا فى صراع الطبقات الاجتماعية، صراع المقهور ضد القاهر، صراع الضعيف مع القوى صراعا رأسيا من أجل هز الكيان الاجتماعى والأوضاع الطبقية. وإذا كان الصراع التاريخى الأفقى يتمثل بين الوحى الجديد وممثلى الوحى القديم، اليهود والنصارى أى أهل الكتاب، فإن الصراع الاجتماعى الرأسى يتمثل بين الوحى الجديد وممثلى القوى الاجتماعية القائمة الكفار أو المشركون أو قريش أو الزنادقة ونظرا لارتباط المصالح بين فرق المعارضة فى الخارج، أهل الكتاب، وفى الداخل أى قريش فإن اسباب النزول التى تصف الوحى والصراع الاجتماعى يتداخل فيها الفريقان، الخارج والداخل، اليهود والمشركون.

ويتمثل هذا الصراع فى وجهين: الأول إنكار الجانب النظرى فى الوحى الجديد أى النبوة ويقوم بذلك اليهود. والثانى معاداة أصحابه ولفظهم خارج المجتمع ويقوم بذلك المشركون والمنافقون.فالنبوة الجديدة لا تظهر فى بلاد العرب إذ إعتاد الانبياء الظهور فى بلاد الشام. وإذا أراد الرسول أن يكون نبيا فعليه أن يرد الشام وأن يدعو فيها! أما نبوة الرسول فى العرب فلا تتعدى أساطير الأولين. وقد شجع ذلك القوى الداخلية على أن يتنبأ البعض

---

(١) نزلت آية «الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته» من أصحاب السفينة الذين أتوا مع جعفر بن أبى طالب من أرض الحبشة، أو فيمن آمن من اليهود أو فى الرسول نفسه، وآية «الذين أتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم» فى الذين آمنوا بالرسول من مؤمنى أهل الكتاب ، وآية «إن الذين آمنوا والذين هادوا» بعد أن قص الرسول قصة أصحاب الدير وحكم الرسول بأنهم فى النار وحزن سلمان نزلت الآية تخفيفاً عن المؤمنين، وآية «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم» فى حبرين من الشام صدقا بمحمد وبالمدينة كما هما موصوفان فى التوراة، وآية «لن يضروكم إلا أذى» فى تعذيب رؤساء اليهود لمؤمنهم عبد الله بن سلام، وآية «ليسوا سواء» بمناسبة إتهام اليهود مؤمنهم بأنه من أشرارهم، وآية «وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله» فى النجاشى، وآية «يأيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله» فى مؤمنى أهل الكتاب بعد أن طلبوا الإيمان بمحمد والقرآن وموسى والتوراة وعزير فقط، وآية «إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا» تخفيفا على اليهود والمؤمنين بعد ترك اليهود لهم ومقاطعتهم، وآية «ولتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود» فى النجاشى وأصحابه، وآية « واستعينوا بالصبر والصلاة» فى أهل الكتاب خاصة وفى المسلمين عامة .

منها مثل مسيلمة الكذاب إن كان ولابد من نبوة تعبر عن نظام عربى جديد[1]. وإذا كانت النبوة حقا فعليها معجزة ، معجزة مادية تحيل المجتمع كله من الفقر إلى الغنى ، تحويل جبل الصفا ذهبا، وتوسيع أرض مكة ، وتفجير الانهار أو معجزة مثل عصا موسى واحياء الموتى لعيسى أو ارساله الصواعق ، أو أن تفجر الينابيع من الأرض أو أن ينشق القمر . وإن لم تكن المعجزة طبيعية فعلى الأقل أن تأتى النبوة فى قرطاس من السماء ، فى كتاب حسى ملموس كما كان الحال مع ألواح موسى ، أو قرآن تسير به الجبال . فالمعجزات لم تجعل الأمم السابقة أكثر إيمانا. وكان عذاب إنكارها أشد. أما الآن فالدليل والعقل ثم الاختيار الحر . والدليل هو التأمل فى الكـون لاثبات الوحدانيـة وصفاتها ، الكلام والعناية، الالوهية والربوبية ، ونفى الشرك[2]. وإذا ما تم الايمان بالنبوة والتسليم بها نظراً فإنه يمكن الطعن فيها فعلا عن طريق اعتبار أن النسخ الواقع فيها تغيير وتبديل وتناقض فى الشريعـة ، مثل تغيير القبلة من المسجد الاقصى إلى المسجد الحرام . وما دام التغيير أو التبديل قد وقع فهى ليست نبوة أو نبوة مثل غيرها من نبوات اليهود وقع فيها التحريف والتبديل[3]. وإذ ما تم التسليم بالنبوة وبصحتها فإنه يتم الطعن فى ممارساتها العملية . إذ أنها تفسد فى الأرض وتدعى الاصلاح ، وتفرق بين أبناء العشيرة الواحدة وهى تدعو إلى

(١) نزلت آية «وإن كادوا ليستفزونك من الآرض» عندما قال اليهود إن الانبياء يظهرون ببلاد الشام وأن نعت الرسول ظهوره هناك وليس فى بلاد العرب، وآية «ومنهم من يستمع إليك» فى قريش عندما كانت تقول إن ما يستمعون إليه إن هو إلا أساطير الأولين، وآية «من أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحى إلى» فى مسيلمة الكذاب.

(٢) نزلت آية «أتريدون أن تسألوا رسولكم» فى عبد الله بن كعب ورهط من قريش، وطلب الصفا ذهباً، وتوسيع أرض مكة وتفجير الأنهار أو طلب اليهود والمشركين كتابا أو بملائكة من السماء أو برؤية الله جهرة، وآية «وأقسموا بالله جهد إيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها... ولكن أكثرهم يجهلون» عندما ذكرت قريش عصى موسى وأحياء الموتى لعيسى وناقة ثمود، وطلبوا جعل الصفا ذهبا فوافق جبريل بشرط أن يحل العذاب بالناس حين الانكار والأفضل تركهم للثواب، وآية «ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء» عندما أرسل الرسول رجلا إلى أحد عتاة العرب يدعوه إلى الله فسأل: وما الله؟ أو من ذهب هو أو من فضة أو نحاس؟ فجاءته سحابة فوق رأسه ورعد فذهبت بقحف رأسه، وآية «ولو أن قرآنا سيرت به الجبال» بعد طلب قريش المعجزات وكذلك آية «وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الآرض ينبوعا» وآية «اقتربت الساعة وانشق القمر» عندما قالت الكفار إن محمدا قد سحرهم، وآية «ولو أنزلنا عليك كتابا فى قرطاس» عندما طلب المشركون آية « كتابا وأربعة شهداء من الملائكة». ونزلت آية «إن فى خلق السموات والآرض» بعد نزول «وإلهكم إله واحد» بعد ما تساءل الكفار أيسع الناس إله واحد؛ ونزلت آية «وجعلوالله شركاء من الجن» ردا على الزنادقة الذين قالوا إن الله وإبليس أخوان، الله خالق الناس، وإبليس خالق الحيات والسباع والعقارب .

(٣) نزلت آية «ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها» رداً على المشركين واعتبارهم النسخ تغيير وتناقض فى الشريعة، وآية «سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها» رداً على تحويل القبلة.

التوحيد. وتقتل الحيوان وتأكله[1]. فإن تم التسليم بالنبوة وبصحتها وآمن المشركون فإنهم لا يصدقون ويؤمنون عن نفاق ويصبحون منافقين. يرفعون أصواتهم على صوت النبى، يؤمنون به أول النهار ويكفرون به آخره، يؤمنون به مع المؤمنين ويكفرون به مع الكافرين، يقولون حسنا ويفعلون ظلماً، يستنصرون حتى إذ آتاهم النصر على اعدائهم نسوا ما كانوا يستنصرون به. يتخلفون عن القتال، ويخشون الشهادة، ولا يهاجرون فى سبيل الله مع المهاجرين. يؤاخون المشركين ويشاركونهم فى إيذاء الرسول فى الانفاق، ويتغامزون على المؤمنين، ويلوون رؤوسهم استكباراً. أكثرهم من الاعراب، ويرفضون الاستغفار وأن تخشع القلوب[2]. يكشف الوحى هذا الإيمان باللسان دون التصديق بالقلب والفعل. لذلك وجب التصدى لهم إن لم يكن فى الحياة ففى الممات، فى الصلاة على الميت، لحظة

---

(١) نزلت آيه «ما قطعتم من لينة» فى بنى النضير وغزوهم وقطع نخيلهم واحراقه، وآية «ولا تأكلوا مما لم يذكر أسم الله عليه» عندما سأل المشركون محمداً إذا كانت الشاة الله قتلها وهى حرام أكلها فكيف الشاة التى قتلها الإنسان يكون حلالاً أكلها؟

(٢) نزلت آية «ألم تر إلى الذين تولوا قوماً غضب الله عليهم... ويحسبون أنهم على شىء إلا أنهم هم الكاذبون» فى منافق يرفع صوته ليسمعه اليهود، وآية «وإذا القوا الذين آمنوا» فى عبد الله بن أبى وأصحابه، وآية «وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا» بعد هزيمة يهود خيبر أمام غطفان أولاً ثم دعاء خيبر ثانياً فلما انتصروا نسوا الدعاء والاستنصار، وآية «ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا» فيمن قال أنه مسلم ثم حرق زرع المسلمين، وآية «ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه» فى المنافقين الذين سخروا من أن الرسول يعلم من المؤمن ومن المنافق ومن الكافر، وآية «ولا تحسبن الذين يفرحوا بما أوتوا» فى المنافقين الذين يتخلفون عن الحرب، وآية «فما لكم فى المنافقين فئتين» فى الذين رجعوا من أحد وارتدوا منافقين والخلاف حول وجوب قتلهم أم لا، وآية «أن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم» فى المنافقين الذين لم يهاجروا من مكة ثم حاربوا المسلمين يوم بدر فقتلوا، وآية «يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعبا» ضد المنافقين، وآية «ومنهم الذين يؤذون النبى ويقولون هو أذن» أيضاً ضد اتهام المنافقين للرسول بأنه سماع للنميمة وللقيل والقال، وآية «ألم تر إلى الذين نهوا عن النجوى» فى اليهود والمنافقين الذين يتغامزون على المؤمنين، وآية «إلا أنهم يثنون صدورهم» فى منافق حلو المنظر والكلام. ونزلت آية «الاعراب أشد كفراً ونفاقاً» فى أعاريب من أسد وغطفان، وآية «وممن حولكم من الاعراب منافقون» فى جهينة وقريظة، وآية «وقالت الاعراب آمنا» فى أعراب من بنى أسد أظهروا الإسلام ولم يؤمنون به، وأفسدوا طرق المدينة وأغلوا أسفارها، ويقولون للرسول أتيناك بالاثقال والعيال ولم نقاتلك مثل آخرون فاعطنا الصدقة، فيمنون عليه إيمانهم! ونزلت آية «ويوم يعض الظالم على يديه» فى أبى بن خلف يحضر مجلس الرسول ويسمع ولا يؤمن، وآية «ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله» فى المنافقين يسألون سلمان بعد الهجرة بعام أن يحدثهم عن التوراة. وآية «وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤوسهم» فى المنافقين العاصين، وآية «يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبؤهم» فى يهودى تمنى أن يفعله فعلة ولا يقضيه الله بالعقاب، جلدا مائة جلدة، وآية «ولا تصل على أحد منهم مات أبداً» عندما أخذ ابن عبد الله بن أبى قميص الرسول ككفن لأبيه ورفض عمر وتصديق الوحى لرفض عمر.

الوداع. ثم ينكشف القناع وتبدأ مرحلة الصراع الفعلى ابتداء من الاستهزاء العلنى بالوحى الجديد، والاعلان عن الدخول فيه بناء على مصلحة، والتحول من الفقر إلى الغنى ما دام الوحى يدعو إلى مشاركة الفقراء فى أموال الاغنياء، والابقاء على غنى الاغنياء ماداموا يشاركون أموالهم الفقراء. ولكن الواقع هو غنى الكفار وفقر المسلمين، والكفار لا يؤمنون بالوحى الجديد فى حين يفعل المسلمون. وقد يؤمن الكفار إذا كان لهم نصيب أكبر من حظوظ الدنيا بفضل النظام الاجتماعى الجديد مثل سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام والحجابة والندوة واللواء والنبوة أى المال والاقتصاد والسياسة[1]. والبديل عن ذلك كله هو المقاطعة والايذاء والطرد والسب، ونقض العهود، وانفاق الأموال للابقاء على النظام القديم[2]، ومع ذلك هناك القلة المؤمنة التى تؤمن بالنظام الجديد ولكنها تترك التغير الفعلى لاجيال أكثر شباباً، يمثلهم أبو طالب. قلوبهم مع النظام الجديد، ويدافعون عن قياداته، ويمنعون عنهم الأذى ولكنهم لا يقومون على تغييره إلى النظام الجديد حرصاً على التقاليد وعلى استمرارية النظم[3]. أما المؤمنون حقاً فهم الذين يؤمنون بالنظام الجديد قولاً وعملاً، إيماناً وفعلاً، أكثرهم من الشباب، وأقلهم من الشيوخ. يمثلون خروج المجتمع الجديد من

(١) نزلت آية «أيطمع كل امرئ منهم أن يدخل جنة نعيم، كلا» فى المشركين الذين كانوا يستهزؤون ويقولون: لئن دخل المؤمنون الجنة فنحن ندخلها قبلهم! وآية «قل أنى على بينة من ربى» فى رؤساء قريش واستهزائهم بأن محمد سيأتيهم بالعذاب! وآية «وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا» فى المشركين الذين استهزأوا بالقرآن وأرادوا وحياً يذكر اللات والعزى، وآية «ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لديهم» فى أبى سفيان وشكايته الفقر للرسول ! وآية «لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد» فى مشركى مكة وسعة عيشهم وهم كفار يتحدون فقراء المسلمين، وآية «وله ما سكن فى الليل والنهار» فى كفار مكة واقتراحهم على الرسول أخذ نصيب من الدنيا جزءاً على إيمانهم، وآية «إنه ليحزنك الذى يقولون» رداً على اقتراح أبى جهل باعترافه بصدق محمد واعطائه السقاية والحجابة والندوة والنبوة واللواء .

(٢) نزلت آية «ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم» فى أذى المشركين، وآية «وأسروا قولكم أو اجهروا به» فى المشركين عندما كانوا ينالون من الرسول سراً حتى لا يسمعهم الله ! وآية «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم» فى تحريم السب المتبادل، وآية «وأن نكثوا إيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا أئمة الكفر» فى كفار قريش بعد نقضهم العهود والمواثيق، وآية «هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب» فى بنى النضير ومصالحة الرسول لهم بعد أن تأكدوا من نبوته بعد بدر، ونقضهم العهد بعد أحد، وآية «أن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله» فى الذين أطعموا الكفار يوم بدر والذين استأجروا الاحباش لمحاربة الرسول يوم أحد.

(٣) نزلت آية «وهم ينهون عنه وينأون عنه» فى أبى طالب الذى كان يمنع الايذاء عن النبى دون أن يسلم، وآية « وما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين» حتى وفاة أبى طالب واستغفار النبى ومعارضة الوحى له.

ثنايا المجتمع القديم، وانتقال من موت نظام قديم إلى حياة نظام جديد، ونشأة جيل قرآنى فريد من ثنايا الأجيال القديمة، وترابطه فيما بينه فكراً وسلوك، عقيدة وشريعة. بل يتحول التاريخ كله إلى منعطف جديد من آدم حتى محمد، ومن محمد حتى يوم الدين، وكأن النظام الاجتماعى الجديد وميلاده من القديم يحقب التاريخ إلى مرحلتين، ماقبل وما بعد[1].

٤ - الوحدة والتعدد

علاقة الوحى بالواقع هى أيضاً علاقة الوحدة بالتعدد، وعلاقة الهوية بالاختلاف. فالوحى على الرغم من تطوره عبر الزمان وفى التاريخ من حيث التصورات والأدوات والتشريعات إلا أنه يعبر عن وحدة واحدة من البداية حتى النهاية. وكل مرحلة تسلم بالمراحل السابقة واللاحقة بالضرورة على مستوى النظر والعقيدة حتى وأن بقت على مرحلتها الخاصة على مستوى العمل والتشريع. هناك وحدة فى التصور وتعدد فى التشريع. أما إذا انكرت احدى المراحل المراحل الأخرى السابقة أو اللاحقة على مستوى التصور فإن ذلك ينقص من تصورها لوحدة الوحى واكتماله. وإذا عادت احدى المراحل تشريعات مراحل سابقة أو لاحقة فإن ذلك انكار للتعدد والتمايز والتنوع. وتكون المرحلة الأخيرة كاملة إذا ما آمنت بكل المراحل السابقة على مستوى وحدة النظر والتصور وأثبتت التعدد على مستوى العمل والتشريع. ذلك تصور الوحى لما يجب أن يكون الأمر عليه فيما يتعلق بالصلة بين الوحى والواقع بأعتبارها صلة بين الوحدة والتعدد.

أما من حيث ما هو كائن مع الأخذ فى الاعتبار فقط المراحل الكبرى الثلاثة: اليهود والمسيحية والإسلام من حيث مراحل الوحى، واليهود والنصارى والمسلمون من حيث الواقع الاجتماعى، فإن الأمر مختلف فى المرحلتين الأوليين عنه فى المرحلة الثالثة والأخيرة. ينكر اليهود الوحى المسيحى والوحى الإسلامى نظراً وعملاً ولا يأمنون إلا لبنى دينهم وقومهم. ويفخرون بأولوية القدس على المسجد الحرام. يجعلون النبوة وفقاً عليهم، وراثة من آل يعقوب إذ حضره الموت. ولا يعترفون بنسخ التوراة بالانجيل كما لا يعترف النصارى بنسخ

---

(١) نزلت آية «أو من كان ميتاً فأحيناه» بعد تحول حمزة إلى الإيمان، وآية «يأيها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين» عندما أسلم مع الرسول تسع وثلاثون واكملهم عمر الأربعين، وآية «وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة» فى المشركين وهم يلاحظون أهمية صلاة العصر، وآية «ثلة من الأولين وثلة من الآخرين» عندما قال عمر للرسول: آمنا بك وصدقناك ومع ذلك ينجو منا قليل. وقال الرسول: من آدم إلينا ثلة، ومن إلى يوم القيامة ثلة، ولا يستتمها إلا سودان من رعاة الأبل ممن قال: لا إله إلا الله. وقد عبر عن هذه الروح اصدق تعبير سيد قطب فى «معالم فى الطريق».

الانجيل بالقرآن. انكر اليهود أن يكون الوحى على أحد سواهم أى وحى بعد التوراة التى فيها العلم والنور دون علم أنهم ما أوتوا من العلم إلا قليلاً. وأن سلموا بالوحى التالى للتوراة فإنهم يعتبرون التوراة خيراً من غيرها[1]. أما النصارى فإن سلموا بالوحى اليهودى إلا أنهم يؤولونه كارهاصات للوحى المسيحى ومقدمات له، وأن المراحل السابقة هو الظاهر والوحى المسيحى هو الباطن والحقيقة، ولا ظاهر بلا باطن، ولا باطن بلا ظاهر، لا بذرة بلا ثمرة ولا ثمرة بلا بذرة. ومع ذلك فالتناقض بين اليهود والنصارى تناقض ثانوى لأنهما واجهتان لعملة واحدة. أما التناقض بين اليهود والنصارى من ناحية والمسيحيين من ناحية أخرى فإنه تناقض رئيسى لأن كليهما ينكر النبوة فى آخر مرحلة وهى التى تكشف عن تطور الوحى فى التاريخ، ويتحقق من صحته تاريخياً، وصدق فهمه عقائدياً، ودقة تطبيقه عملياً. لذلك فإنه بالرغم من العداوة المتبادلة الصريحة أو الضمنية بين اليهود والنصارى، وتكفير كل منهما للآخر، وإتهامه بأنه ليس على شئ إلا أنهما معاً يودان إرجاع المسلمين إما يهوداً أو نصارى[2]. وكل فريق يريد أن يجعل إبراهيم من شيعته يهودياً أو نصرانياً. وما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكنه كان حنيفاً من المسلمين. كان إبراهيم أمة بأكملها، نموذج الوحدة فى التعدد، والتعدد فى الوحدة. لذلك سمى أبو الانبياء. وكانت الحنيفية النموذج الأول للدين الطبيعى، معرفة الله بالعقل، والاتيان بالعمل الصالح[3]. لذلك كان

---

(١) نزلت آية «وقالت اليهود ليست النصارى على شىء» فى يهود المدينة ونصارى نجران، وآية «أن الذين كفروا بعد إيمانهم» فى اليهود الذين كفروا بعيسى والانجيل ثم بمحمد أو اليهود والنصارى الذين كفروا بمحمد، وآية «أن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا» بمناسبة تفاخر اليهود بأولوية القدس والمسلمين بأولوية الكعبة، وآية «قل هل أنبؤكم بشر من ذلك مثوبة عند الله» عندما سأل اليهود الرسول عن إيمانه فذكر كل الرسل، أما اليهود فاستثنوا عيسى، واتهموا الإسلام بأنه أشر الاديان وأقلها فى الدنيا حظوظاً ! وآية «وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء» بمناسبة انكار اليهود أن الله أنزل على محمد كتابا، وآية «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى» رداً على اليهود، وكذلك «وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» وانكارهم الوحى على محمد بدعوى كيف يكون ذلك ومعهم التوراة ! وآية «ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب» رداً على ادعاء اليهود أن ما جاء به محمد ليس أفضل مما هم عليه.

(٢) نزلت آية «هذان خصمان اختصموا فى ربهم» فى أهل الكتاب، كل يقول أنه أولى من الآخر، وآية «ود كثير من أهل الكتاب» بعد طلب اليهود بعد غزوة بدر التخلى عن الإسلام، وآية «ولن ترضى عنك اليهود والنصارى حتى تتبع ملتهم» بمناسبة ما يتمناه الفريقان من اتباع الرسول لهما خاصة بعد تحول القبلة، وآية «كونوا هودا أو نصارى تهتدوا» فى يهود المدينة ونصارى نجران، كل يدعو المسلمين إلى دينه.

(٣) انظر دراستنا

The image of Abraham in the Qur'an and in the Bible, Religious Dialogue and Revolution, pp.69-82, Anglo-Egyptian Bookshop, 1977.

نموذجاً للتجريب مثل تكسير الأصنام وطلب استنطاق كبيرها، واحياء الموتى بالفعل والأدلة الطبيعية والتصديق، والاطمئنان بالقلب، والانتقال من المتحرك إلى الثابت، ومن الأصغر إلى الأكبر، ومن المرئى المحسوس إلى اللامرئى المجرد[١].

أما المرحلة الأخيرة، الإسلام، ومن يتمثلونها، المسلمون، فإنهم يستحضرون الماضى ويقرأونه ويعيدون تفسيره وفهمه بعد اكتمال الوحى، قراءة للحاضر، وقراءة للماضى فى الحاضر. لذلك أتى قصص الأنبياء للتحقق من صدق الوحى فى التاريخ، واعادة الماضى فى الحاضر من أجل تكوين الوعى التاريخى فى الوعى السياسى. فالتاريخ هنا ليس فقط اثباتاً لصحة قول ورواية ولكنه أيضاً درس وعبرة[٢]. وهى مرحلة متكاملة عقيدة وشريعة، تكمل القانون بالمحبة، والمحبة بالشريعة، لا تقبل التجزئة فى الوحى، الإيمان ببعضه وانكار البعض الآخر، وتثبت التطور فى التشريع، وتقدم الوعى البشرى. لذلك تستحيل العودة إلى الوراء وهو ما يسمى بالارتداد. فالتقدم ليس نكوصاً. والتقدم سنة الحياة والبشر. وفى المرحلة الأخيرة يستقل الوعى البشرى عقلاً وإرادة، ويصبح الدين تعبيراً عن الفطرة، والوحى مطابقاً للواقع[٣]. لذلك كانت آخر مرحلة هى الحكم على سابقتيها، فشريعتها قد قدت طبقاً للقدرة البشرية عبر التاريخ. ويمكن لكل مرحلة الحكم بشريعتها. كما يمكن للمراحل السابقة الحكم بالشريعة الأخيرة. المرحلة الأخيرة هى المقياس والحكم وما دونها الجبت

---

(١) نزلت آية «أفغير دين الله يبغون» فى اختصام الكتابيين فى إبراهيم، وآية «أن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبى الأمى» عندما قال اليهود أنهم أولى بإبراهيم، وآية «واتبع ملة إبراهيم حنيفاً، واتخذ الله إبراهيم خليلاً» اجابة على سؤال محمد لجبريل : لماذا اتخذ الله إبراهيم خليلاً واجابة جبريل لأنه اطعمه الطعام فى قصة ضيوف إبراهيم، وآية «قد كانت لكم أسوة حسنة فى إبراهيم والذين معه» بمناسبة معاداة ذوى القربى من المشركين ثم نزول «عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة» فأسلم كثير من المشركين وتزوج الرسول أم حبيبة بنت أبى سفيان، وآية «وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى» عندما أتى إبراهيم على دابة ميتة توزعها دواب البحر وطلب بالتجربة اثبات بعثها.

(٢) نزلت آية «أفتطمعون أن يؤمنوا لكم» فى السبعين الذين اختارهم موسى، وآية «ما تتلو الشياطين على ملك سليمان» استحضاراً للوقائع الأولى، وآية «أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت» بعد ادعاء اليهود أن يعقوب مات يوم كذا، وآية «واتل عليم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها» فى بلعم بن باعورا الذى كان من الجبارين يعلم اسم الله وجاء موسى ومن معه فدعا عليهم فسلخه الله من قوته أو فى أمية بن أبى الصلت الذى كان يعلم أن محمداً هو الرسول فلما جاء انسلخ مما يعلم، وآية «هو الذى خلقكم من نفس واحدة... وهم يخلقون» فى رواية أنه لم يعيش لآدم وحواء ولد فلما جاء أوحى الشيطان بأن يسمى عبد الحرث لأنه كان الحرث !

(٣) نزلت آية «يأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة» فى عبد الله بن سلام وأصحابه عندما أرادوا الإيمان بالرسول وبشريعة السبت لموسى فى نفس الوقت، وآية «كيف يهدى الله قوماً كفروا بعد إيمانهم» فى أحد المرتدين، وآية «صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة» فى النصارى وطقس العماد فى اليوم السابع بدلاً عن الختان، وآية «لا اكراه فى الدين» فى عادة الانصار أنه إذا عاش لأحدهم ولد هوده.

والطاغوت[1]. تتمايز المرحلة الأخيرة عن المرحلتين السابقتين وفى نفس الوقت تتكامل معهما طبقاً لمنطق الهوية والاختلاف أو الوحدة والتعدد. فالتمايز قائم حرصاً على الفرق بين التكوين والبنية، بين التطور والاكتمال، بين البداية والنهاية، بين الأول والآخر. التمايز من أجل الاستقلال الذاتى والحفاظ على وحدانية التصور، والاختلاف من أجل الحفاظ على تعددية التشريع. ولكن يظل المقياس هو العمل الصالح القادر على أن يكون نقطة التقاء بين الوحى ومتطلباته والواقع وامكانياته على ما هو معروف فى آية المباهلة، كلمة سواء فيما يتعلق بأصلى التوحيد والعدل، المبدأ الواحد الذى يتساوى أمامه الجميع وألا يتخذ الناس بعضهم بعضاً أرباباً[2].

٥ – الرسالة والتبليغ

ويمكن ادراك الصلة بين الوحى والواقع فى الصلة بين الرسالة والتبليغ. فالوحى هى

---

(١) نزلت آية « ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب» فى طلب الرسول الاحتكام إلى الإسلام وطلب اليهود الاحتكام إلى الأحبار وآية «وإن أحكم بينهم بما أنزل الله» فى قدوم اليهود للاحتكام إليه، وآية «ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت» حين سألت قريش أهل الكتاب عن محمد فقالوا لهم: أنتم أفضل منه، وآية «أولئك الذين لعنهم الله» فى نفس الواقعة، وآية «الم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت» عندما هرع الناس إلى يهودى يحتكموا إليه، وآية «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم» فى خصمين يتهم أحدهما الرسول بالتحيز، وآية «أنا انزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله» فى واقعة خلاف بين مسلم ويهودى، وآية «ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب» عندما جلس كل طائفة من أهل الكتاب تغنى على ليلاها، وآية «وإذا دعوا إلى الله ورسوله» عندما اختصم منافق ويهودى فى الأرض، اليهودى يريد حكم الرسول، والمنافق يجره إلى كعب بن الأشرف.

(٢) تكثر آيات التمايز مثل «قل يأيها الكافرون...» وقد نزلت فى رهط من قريش يقترحون سنة من دينهم وسنة من الدين الجديد، وآية «لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين» عندما باطن اليهود وبعض الانصار، وآية «ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم» عندما دعا اليهود المسلمين إلى الالتحاق بهم، وآية «يأيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب» بعد تآخى المهاجرين والأنصار وقيام يهودى لاستنفار بعضهم على بعض من جديد، وآية « كنتم خير أمة أخرجت للناس» عندما قال اليهود للمسلمين: نحن خير منكم، وآية «يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم» فى مؤمنين يولون المنافقين واليهود نظراً للقرابة والحلف والجوار والرضاع، وآية «لتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا أذى كثيراً» عند هجاء شاعر يهودى الرسول، وآية «يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء» ضد ولاية اليهود كما يفعل المنافقون، وآية «يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء» فى مشركة أتت من مكة إلى المدينة تطلب العون وحملها رسالة سرية من حاطب يخبر فيها أهل مكة بنية فتحها، وآية «يأيها الذين آمنوا لا تتولوا قوماً غضب الله عليهم» فى فقراء المسلمين الذين يعطون اليهود أخبار المسلمين طمعاً فى ثمارهم. أما آيات الوحدة فعلى رأسها آية المباهلة «فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم» وقد نزلت فى حوار الرسول مع النصارى ودعوته لهم بالإسلام فأسلموا باللسان واعتراض الرسول بأنهم يسجدون للصليب، ويجعلون لله ولداً، ويشربون الخمر.

الرسالة التى يتم تبليغها فى الواقع إلى الناس عن طريق النبى، تبليغ للوحى فى صورة كلام وليس على صورة شخص أو تجل أو كشف للذات الالهية. فى هذه الحالة، الكشف أو التجلى للذات، يغيب الواقع، ويكون الأمر كله وحياً. الموحى والموحى إليه. يتحول الوحى إلى واقع إذن عن طريق تبليغ الرسالة بواسطة النبى. والنبى إنسان عادى من بنى البشر، رجل يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق، يولد ويحيا ويموت، يحب ويتزوج، يفرح ويحزن، يسر ويغضب، يخاف ويأمن[١]. ويقوم الرسول بالبلاغ بلا أجر. هدفه تغيير النظام الاجتماعى. لذلك رفض الاغراءت الدنيوية، جمع المال والسعى وراء الحظوظ. ويقوم بذلك عن رضى دون احساس بالنقص وباحساس كامل بالاستغناء[٢].

ويقوم الرسول بالتبليغ بلا ابطاء. وإذ غابت الرسالة فلا يستبطؤها ولا يظن خيراً ولا شراً[٣]. والرسالة وحى لامن الشيطان ولامن أساطير الأولين. لا يقبل المساومة أو المناصفة أو المهادنة[٤]. وتكون الدعوة بالحسنى يتساوى فيها الفقراء والأغنياء، عامة الناس والاشراف.

---

(١) نزلت آية «أكان عجباً أن أوحينا إلى رجل منهم أن انذر الناس» بعد ما تعجب الكفار كيف يرسل الرسول بشراً. وآية «وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم» عندما أنكر المشركون نبوة محمد لأن الله أعظم من أن يرسل بشراً وهو قادر على أن يبعث ملاكاً ! وآية «تبارك الذى ان شاء جعل لك خيراً من ذلك» عندما عيره المشركون قائلين: ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق. فحزن الرسول ونزل جبريل معزياً قائلاً: وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام ويمشون فى الأسواق أى يبتغون المعاش فى الدنيا.

(٢) نزلت آية «قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى» عندما اجتمع الأنصار لجمع المال له واجتمع المشركون لنفس السبب، وآية «ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم» عندما جاء الرسول ضيف فطلب الرسول سلفة دقيق من يهودى الذى رفض بدون رهن ! وآية «قل لا أملك لنفسى نفعاً ولا ضراً» عندما طلبت قلة أن يخبرهم محمد بالسعر الرخيص !

(٣) نزلت آية «يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك» عندما خشى الرسول النصارى واليهود وقريش وبدأ يضيق بالرسالة ذرعاً، وآية «وما تنزل إلا بأمر ربك» عندما سأل الرسول جبريل: ما منعك أن تأتى؟ وكذلك آية «والضحى، والليل إذا سجى، ما ودعك ربك وما قلا» عندما قالت قرشية: ما أرى شيطانك إلا ودعك أو عندما ما أبطأ جبريل فانزعج الرسول فقالت خديجة: قد قلاك ربك لمايرى جزعك !

(٤) نزلت آية «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى» بمناسبة الحادثة المشهورة التى القى فيها الشيطان على لسانه لما كان النبى يحدث به نفسه «أفرأيتم اللات والعزى، ومناة الثالثة الأخرى» فالقى الشيطان «تلك الغرانيق العلا وأن شفاعتهن لترتجى» وهى الحادثة التى أقام عليها سلمان رشدى روايته «آيات شيطانية»، وآية «ومن الناس من يشترى لهو الحديث» فى النضر بن الحارث يشترى أخبار الأعاجم ويرويها قائلاً أن محمد يحدث بعاد وثمود وأنا أحدثكم برستم واسفنديار حتى يترك الناس محمداً أو أنها نزلت فى شراء القيان والمغنيات، وآية «ذرنى ومن خلقت وحيداً... أنه فكر وقدر... أن هذا إلاسحر يؤثر» فى الوليد بن المغيرة «وتقليده» للقرآن طبقاً لنصيحة أبى جهل، وآية «وأن كادوا ليفتنوك عن الذى أوحينا إليك» فى وفد ثقيف طالباً متعة سنة باللات وحرمة الوادى، وازدادوا فى طلباتهم حتى ضعف الرسول رغبة فى التبليغ ولكن قوى عمر وأتى الوحى مصدقاً لعمر.

فمن يأتى من تلقاء نفسه طالباً الهداية أفضل ممن يُسعى إليهم بالرسالة[١]. فالرسالة تبلغ للأذن الواعية بصرف النظر عن طبقتها الاجتماعية. لذلك كان الرسول كاملاً لا يحابى، نموذجاً للقدوة لدرجة أن الصلاة تكون عليه مجازاً مثلما يكون السلام عليه حقيقة[٢]. وهو نموذج الإيمان. فهو أول المصدقين، ويتبعه أصحابه. لذلك وجب له الاحترام فى حياته الخاصة والعامة[٣]. فلا يُدخل بيته إلا بعد استئذان، ولا يطال الجلوس عنده لتمضية الوقت أو لمجرد الثرثرة فيما لا يفيد، ولا ترتفع الأصوات أمامه، ولا يحدث سباب، ولا ينادى من وراء الحجرات[٤].

---

(١) نزلت آية «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة» يوم أحد عندما وجد الرسول حمزة عمه مبقوراً مجدوعاً فقال: لاقتلن مكانه سبعين رجلاً، وآية «ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه» عندما كان هوى الرسول مع الكبار وليس مع الصغار أثناء التبليغ، وآية «وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم» فى نفس الواقعة، وآية «وأصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه» فى المؤلفة قلوبهم يريدون زحزحة الفقراء، وآية «ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا» عندما طلب أحد من الناس ابعاد الفقراء وتقريب صناديد مكة، وآية «يأيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول» فى الاغنياء الذين كانوا يكثرون مناجاة الرسول ويغلبون الفقراء فى المجالس حتى كره الرسول ذلك. وقد أمر الله بالصدقة فلم يجد الفقراء ما يتصدقون به، وبخل الأغنياء، فنزل العقاب، وآية «وتعيها أذن واعية» فى على الذى أدناه الرسول وأمره أن يعى الرسالة، وهى احدى حجج الشيعة فى أولوية علىّ فى التبليغ من بعده.

(٢) نزلت آية «وإنك لعلى خلق عظيم» لأنه كلما دعاه أحد من أصحابه أو أهل بيته قال لبيك، وآية «إنا أعطيناك الكوثر.. أن شانئك هو الابتر» فى العاص عندما التقى على باب المسجد بالرسول وسألته قريش من؟ قال: الأبتر، وآية «إن الله وملائكته يصلون على النبىّ» اجابة على سؤال: عرفنا السلام عليك، فكيف الصلاة عليك؟ وآية «هو الذى يصلى عليكم وملائكته» بعدما استدرك أبو بكر على الأولى قائلاً: ما أعطاك الله تعالى من خير إلا أشركنا فيه.

(٣) نزلت آية «طه، ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى» عندما قال أبو جهل: إنك لتشقى بترك ديننا، ولما رآه من طول العبادة، وآية «واتبع سبيل من أناب إلى» بعد أن آمن أبو بكر وتبعه عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص وعثمان وطلحة والزبير، وآية «تتجافى جنوبهم عن المضاجع» فى أصحاب الرسول يصلون من المغرب إلى العشاء.

(٤) نزلت آية «يأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبى إلا أن يؤذن لكم» عندما أتاه ضيوف فأكلوا وخرجوا إلا ثلاثة ظلوا يتحدثون وأطالوا فتأذى الرسول، وكان شديد الحياء، وآية «يأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الرسول» فى خلاف بين عمر وأبى بكر حتى علت أصواتهما حول أمرة ركب كل منهما يريد تأمير شخص آخر، وآية «يأيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبى» فى ثابت بن قيس وكان جهورى الصوت ويعليه أمام الرسول، وآية «إن الذين يغضون أصواتهم عند رسول الله» كرد فعل على آية «لا ترفعوا أصواتكم» عندما بدأ أبو بكر يتكلم همسا فلا يكاد يسمعه أحد، وآية «إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون» فى أناس ينادون من الخارج: يا محمد، وآية «لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله» عندما سب أبو قحافة النبى فصكه أبو بكر فسقط ونهى النبى أبا بكر عن ذلك فأتى الوحى مصدقاً لأبى بكر.

وقد مر النبى وقومه بظروف صعبة من جراء الاضطهاد والتعذيب فيضطر إلى الهجرة وتغيير المكان، ويحلم بمكان آخر تسوده الحرية ويعمه العدل. وهو تراجع مؤقت حتى تقوى الشوكة وتتم العودة ويتحقق النصر. ويتسابق المؤمنون إلى الهجرة حتى ولو لم يكن لديهم ما يحملون عليه، ويتخلف القاعدون. والانفصال عن الأهل والاقارب مؤقت إلى أن يتم لم الشمل. بعد الاقلية عن الاغلبية، وانفصال المجتمع الجديد عن المجتمع القديم مؤقتاً ايذان بفتح جديد، وعود للمهاجرين، ونصر وفتح قريب. ومن يقع دون أن يبلغ المكان الجديد فهو شهيد، ومن يقضى نحبه قبل أن يعود فهو أيضاً شهيد. وقد تهاجر القيادة وحدها أولاً تتبعها القيادة الثانية حتى تتم الهجرة للطليعة كلها. ولا يوجد وقت لنهاية الرباط كما هو الحال فى شعب مصر، جندها خير أجناد الأرض وشعبها مرابط إلى يوم القيامة[1].

والحياة امتحان واختبار. وهذا الاختيار هو محك الإيمان. وقد يكون الاختيار فى ظاهره مجحفا، مثل صلح الحديبية، ولكنه فى حقيقته وعلى الأمد الطويل نصر مؤزر[2]. ومن ضمن مقاييس الامتحان والاختبار الثبات، ورفض الحلول الوسط، وعدم الخيانة أو الارتداد أو النكوص أو الانقلاب على العقبين[3]. ونظراً لتعرض الرسول للأخطار فإن حماية رمز

---

(١) نزلت آية «وما أدرى ما يفعل بى ولا بكم» بعد أن رأى النبى فى المنام أرضا بشجر وماء ساعة الاضطهاد فكر فى الهجرة إليها حتى تساءل الناس: متى، وهو حلم بالتمنى، وآية «يأيها الذين آمنوا إن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم» عندما يريد الرجل الهجرة ويمنعه أهله وولده، وآية «ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله» بعد طلب أحد الشيوخ الهجرة حتى مات فى الطريق على عكس المنافقين، وآية يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وأخوانكم أولياء أن استحبوا الكفر» عندما تعلق المهاجرون بالعيال والزوجات، وآية «ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه» فى الفقراء البكائين الذين يودون الهجرة، وآية «وآخرون مرجون لأمر الله» فى الذين تخلفوا فى تبوك، وآية «والذين هاجروا فى الله من بعد ما ظلموا» فى من عذب من أصحاب النبى، وآية «ثم إن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصابروا» فى عدم قبول إسلام أهل مكة حتى يهاجروا ومنعهم المشركين، وفى ذلك نزلت أيضاً «ألم، أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون»، وآية « وقل رب ادخلنى مدخل صدق» عندما أراد كفار قريش أن يوثقوا النبى ويخرجوه من مكة، وأراد الله بقاء أهل مكة وأمر النبى أن يخرج وحده مهاجراً، وآية « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات» فى رجل بعد الأمر بالهجرة سأل الرسول عن يوم يأتى يضع فيه المسلمون السلاح حتى يهنأ بالعيش !

(٢) نزلت آية «الم، أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون» فى أناس أقروا الإسلام بمكة وهاجروا فانتبه المشركون لهم وآذوهم وقاتلوهم، وقيل نزلت فى مهجع مولى عمر، أول شهيد فى بدر، وقيل فى منافقى مكة الذين يؤمنون باللسان حتى إذا جاءت الأوقات العصيبة عادوا إلى الكفر، وآية «يأيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن، الله أعلم بايمانهن» بعد صلح الحديبية وشروطه التى بدت لعمر مجحفة بالمسلمين، من جاء إلى المشركين من المسلمين أخذوه، ومن جاء من المشركين إلى المسلمين ردوه. فجاءت مشركة وجاء زوجها وراءها فردها الرسول.

(٣) نزلت آية «يأيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول» فى أبو لبابة الانصارى لما حذر اليهود من قبل عرض سعد فربط نفسه فى المسجد حتى جاء الرسول يخلصه سبعة أيام بلاطعام، وآية «قد أفلح المؤمنون»=

النظام الجديد تكون واجبة. وأولها التصفية الجسدية بالاغتيالات بالسلاح أو بدس السم أما بالحفاظ عليه وتفويت الفرصة على المتآمرين أو بالهجوم المضاد ووأد التآمر فى المهد. وقد يكون التآمر بالسحر والعين على عادة العرب[1]. ولكن النصر يكون فى النهاية للنظام الجديد، وللقيادة الجديدة، ويتم الاعلان عن النصر أمام الملأ وعلى الاشهاد، وتضميداً للجراح، اثباتاً ليقين المهاجرين وعفواً عن سوء ظن القاعدين[2].

٦ - التشديد والتخفيف

وعلاقة الوحى بالواقع هى أيضاً علاقة التشديد والتخفيف فى الاحكام. فلما كان الوحى موجهاً للواقع ومغيراً له فإنه يدخل فى الواقع فى صورة أحكام وتشريعات للسلوك البشرى، تشديداً مرة، وتخفيفاً مرة أخرى، بالشدة مرة وباللين مرة أخرى، وذلك طبقاً لقدرات الواقع على التقبل والتمثل ومدى معارضته أو استسلامه. فإذا ما قبل كان التغيير على الفور، وإذا ما اعترض واحتج لشدة الحكم تغير الحكم إلى آخر أكثر لينا ورفقاً. وإذا ما كان لينا احتج الواقع وطالب بحكم أكثر شدة وحسماً. وعادة ما كان أبو بكر يمثل تغيير الحكم من الشدة إلى اللين وكان عمر يمثل تغيير الحكم من اللين إلى الشدة، عن طريق الاحتجاج والاعتراض والتساؤل. وقد ظهر ذلك فى علم خاص مستقل عن علم التنزيل داخل علوم القرآن وعلم الحديث وعلم أصول الفقه وعلم التفسير وهو علم الناسخ والمنسوخ فى حركتيه، من الأثقل إلى الأخف وهو الغالب، ومن الأخف إلى الأثقل حتى يتم صياغة الحكم طبقاً للقدرة البشرية وطبقاً للقواعد الأصولية مثل: استحالة تكليف ما لا

= بعد دعاء الرسول لأصحابه بالزيادة والكثرة، وآية «الذين هم فى صلاتهم خاشعون» فى الرسول ورفع بصره إلى السماء أثناء الصلاة، وآية «يأيها النبى اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين» بعد أن طالب بعض المشركين النبى عدم ذكر آلهتهم اللات والعزى ومناة وأن يقبل أن يكون لها شفاعة ومنفعة لمن يعبدها، وأن يدعو الله بذلك، فطلب عمر قتلهم، ولكنهم خرجوا من المدينة.

(١) نزلت آية «يأيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ هم قوم أن يبسطوا إليكم أيديهم» عندما هم أحد المشركين بقتل الرسول فخاف، وآية «والله يعصمك من الناس» عندما طلب الرسول حراسة فسمع اثنين يحرسانه، وآية «وهموا بما لم ينالوا» ليلة العقبة عندما أجمعوا على قتل الرسول، وآية «وهو الذى كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم» عندما هبط مسلمون من الجبل يريدون أخذ الرسول على غرة فأسرهم واستحياهم، وآية «وإن يكاد الذين كفروا» أراد الكفار أن يصيبوه بالعين، وكانت العين فى بنى أسد. وقد نزلت سورتا المعوذتين لنفس السبب، أخذ يهودى مشاطة للنبى وسحره حتى مرض الرسول واخبره ملكان بالأمر وبمكان المشاطة أسفل البئر حتى تم العثور عليها وبرأ الرسول.

(٢) نزلت آية «إذا جاء نصر الله والفتح» يوم حنين، وآية «اليوم اكملت لكم دينكم» بعد حجة الوداع، وآية «إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً» وسورة الفتح كلها بعد الرجوع من غزوة الحديبية وحيل بينهم وبين النسك فكان المسلمون بين الحزن والكآبة، وآية «ليدخل المؤمنين المؤمنات جنات» بعد نزول «ليغفر الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر» قال الاصحاب هنيئا لك يا رسول الله ما اعطاك الله فمالنا؟ فنزلت الآية.

يطاق، لاضرر ولا ضرار، الضرورات تبيح المحظورات، درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح... الخ .

وقد يقبل الواقع التغير المباشر الفورى دون تخفيف أو تشديد فلخطة التغيير مواتية[1].
وتكون الموضوعات التى فيها التخفيف موضوعات الذنوب الداخلية والخارجية توسيعاً للرحمة وتثبيتاً للعفو والمغفرة بروح عفا الله عما سلف، وأهمية البداية الجديدة. فالإسلام يجب ما قبله كالجاهلية. والمتحولون من اليهودية أو النصرانية إلى الإسلام يبدأون صفحة جديدة. ومن توفى على القبلة الأولى فلا حرج عليه أنه لم يصل ميمما وجهه شطر المسجد الحرام. وإذا كانت الدعوة الجديدة قد فرقت بين الأهل والاقارب فإن صلة الرحم أيضاً هى الواجهة الأخرى للدين. وعن طريق القربى والود تحول الباقون إلى الإسلام. فالقرابة أساس للانتشار الدعوة. لذلك بدأ الرسول برؤساء القبائل والعشائر حتى أنه كاد ينسى فقراء الناس فى حموة الدعوة لولا التذكرة. ولا يوجد إنسان بلا خطأ أو ذنب، ولا يوجد خطأ أو ذنب بلا مغفرة. بل إن الضحك جزء من حياة الإنسان وسلوكه اليومى لا عتاب عليه ولا حرج فيه. وأن المغفرة عامة لا تخص النبى وحده بل تعم جميع المسلمين. وتكون على الافعال الخارجية وليس على خلجات النفس[2].

وقد تكون موضوعات التخفيف هى الموضوعات الحسية الصرفة كالطعام والشراب والنكاح. ولا حرج فى الحديث عنها بالتفصيل مادامت جزءاً من التكوين البشرى. فللإنسان أن يأكل مما فى الأرض حلالاً طيباً دون أن يحرم على نفسه إلا ما تم تحريمه من

---

(١) نزلت آية «يأيها الذين آمنوا اتقوا وذروا ما بقى من الربا» فى الذين أرادوا الابقاء على الربا وقبول الإسلام.

(٢) نزلت آية «إن الذين آمنوا والذين هادوا» بعد سماع سلمان بأن أصحاب الدير فى النار. وآية «وما كان الله ليضيع إيمانكم» دفاعاً عمن مات على القبلة الأولى، وآية «قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله» بعد ما زعم أهل مكة أن من عبد الأوثان وقتل النفس لم يغفر الله له فكيف يهاجروا ويسلموا؟ ولما نزلت «قد كانت لكم أسوة حسنة فى إبراهيم والذين معه» اشتد خصام الأقارب على الناس فنزلت «عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم مودة» ففرحوا وأسلم الكفار، وتزوج الرسول أم حبيبة بنت أبى سفيان. ولما نزلت «إذا زلزلت الأرض زلزالها» بكى أبو بكر. فرد عليه الرسول: لو أنكم لا تخطئون ولا تذنبون لخلق الله أمة من بعدكم يخطئون ويذنبون فيغفر لهم. ونزلت آية «نبئ عبادى إنى أنا الغفور الرحيم» بعد ما خرج الرسول ووجد قوماً يضحكون فعنفهم فنزل الوحى مصححاً لحكمه. وبعد أن نزلت «ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر» قال الأصحاب: هنيئا لك يا رسول الله فما لنا؟ فنزلت «ليدخل المؤمنين والمؤمنات جنات...» وبعد نزول آية « وإن تبدو ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله» واعتراض المسلمين على صعوبة الحكم لأن الإنسان لا يستطيع أن يسيطر على رغباته الدفينة وغضب النبى من العصيان نزلت آية «آمن الرسول بما أنزل إليه» تطيباً لخاطره ، وآية «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» تطيباً لخاطر المسلمين.

قبل. فالأشياء فى الأصل على الاباحة، والانسان فى البداية على البراءة الأصلية. ولماذا الامتناع عن اللحم حتى ولو كان فيه تهيج على النساء؟ وشرب الخمر قبل المعرفة بتحريمه لاحرج فيها، والطعام من غير مشاركة الآخرين فيه بل على انفراد ولا ضرر منه[١] ومن هنا أتت الرخص كلها فى الشعائر فى الصوم فى أيام أخر فى حالة المرض، والصلاة قصراً فى السفر وقعوداً فى حالة المرض، والتيمم فى ندرة الماء حتى لا يلقى الإنسان بنفسه إلى التهلكة باسم الدين، وهى رخص أتت من البداية مع العزائم دون ما حاجة إلى تعديل بأسباب النزول.

وموضوع النكاح خاصة وعلاقة الرجل بالمرأة عامة يأخذ حيزاً واسعاً فى أسباب النزول. فقد احتجت المرأة على أن القرآن لم ينزل فيها قدر نزوله فى الرجل ! وجاء الوحى مستجيباً لاحتجاجها بذكرها[٢]. ولا يتحرج الوحى فى الحديث عن الرفث والحيض والظهار

---

(١) نزلت آية «يأيها الناس كلوا مما فى الأرض حلالاً طيبا» بعد ما حرم البعض الحرث والأنعام والبحيرة والسائبة والوصيلة والحامى، وآية «يأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم» بعد ما أكل رجل اللحم فهيج على النساء فامتنع عن أكل اللحم، وآية «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا» عندما شرب أحد المسلمين الخمر قبل أن يعرف بتحريمها، وآية «ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً أو اشتاتاً» إذ أنه من شدة الرغبة فى مشاركة الطعام انتظر البعض أياماً.

(٢) نزلت آية «إن المسلمين والمسلمات..» عندما سألت أسماء زوج جعفر نساء النبى بعد عودتها من الحبشة: هل نزل فينا شىء من القرآن؟ قلن: لا: فقالت: يا رسول الله أن النساء لفى خيبة وخسار لأنهن لا يذكرن فى الخير كما يذكر الرجال، وآية «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم» فى عمر بن الخطاب فقد كانوا إذا ناموا أصبحوا صائمين وفرح المسلمون بها، وآية «ويسألونك عن المحيض» لما كان اليهود لا يؤاكلون الحائض ولا يشاربونها ولا يجالسونها ولا يبقونها داخل المنزل، وآية «واللائى يئسن من المحيض من نسائكم» عندما سئل الرسول عن عدة التى لا تحيض وعدة التى لم تحض وعدة الحبلى بعد نزول «والمطلقات يتربصن بأنفسهم»، وآية «والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم» عندما أخذ المسلمون سباياً لهن أزواج، وآية «الذين يؤولون من نسائهم» لتشريع غياب الزوج عن زوجه أربعة أشهر وهو أطول وقت ممكن تستطيع المرأة فيه أن تصبر بعد أن كان فى الجاهلية سنة وسنتين، وآية «الذين يظاهرون من نسائهم» فى أوس بن الصامت الذى ظاهر أمرأته فاشتكت قائلة: ابلى شبابى، ونثرت له بطنى، حتى إذا كبر سنى، وانقطع ولدى ظاهر منى، اللهم أنى اشكو إليك. وهذه الحادثة أيضاً سبب نزول «قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله، والله يسمع تحاورهما». ونزلت آية «نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم أنى شئتم» عندما قالت اليهود أن الذى امرأته من دبرها فى قبلها يكون ولده أحولاً ! وآية «وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل، أن الحسنات يذهبن السيئات» عندما اقترب رجل من امرأة ولاطفها فاصاب منها دون اتيانها وقول عمر: لقد سترك الله لو سترت نفسك، وجاء الوحى مؤيداً لعمر، وآية «ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا المستأخرين» بمناسبة وجود امرأة جميلة داخل المسجد وكان البعض لا يود رؤيتها فيذهب إلى الصف الأول والبعض الأخر يود ذلك فيذهب إلى الصف الأخير ينظر تحت إبطيه ! ويقال نزلت فى التسابق إلى الصف الأول أو على شراء دار بجوار المسجد، ونزلت آية «والذين إذا فعلوا فاحشة» فى رجل يشترى بلحا فنازل البائعة لجمالها وندم فخفف الوحى عنه.

والايلاء والاوضاع الجنسية والتهيجات قادر حديثه عن الطلاق والميراث، لا فرق فى ذلك بين نساء المؤمنين وبين زوجات الرسول. فالرفث جائز فى رمضان طوال الليل، من الافطار حتى الامساك تخفيفاً على الأمة بعد أن كان فقط قبل النوم مثل الطعام والشراب. والمرأة الحائض ليست عورة كما كان الحال عند اليهود. وفى عادات القتال القديمة كان أخذ السبايا من ضمنها حتى ولو كان لهن أزواج. ولا تستطيع المرأة أن تصبر عن غياب زوجها أكثر من أربعة أشهر بعد أن كان فى الجاهلية سنة وسنتين. ولا يجوز للرجل أن يظاهر امرأته بسبب كبر سنها. بل أن القرآن لا يتحرج من الحديث عن شتى الاوضاع الجنسية مثل الاتيان من الدبر فى القبل. وقد يعفو عن الملاطفات والملامسات ستراً للناس وكنوع من اللمم أى الصغائر، وعن النظر حتى ولو كان داخل المسجد. كما فصل القرآن قوانين الطلاق وجعله مرتين ضد عادات الجاهلية التى تترك المرأة معلقة بارجاعها قبل العدة وتطليقها آلاف المرات. بل أن القرآن قد أعطى المرأة حق الموافقة على الزواج من غيرها[١]. وجعل لها القرآن الحق فى الميراث بالوصية[٢]. بل يذكر القرآن زوجات الرسول سواء فى التشريعات العامة لنساء المؤمنين أو فى التشريعات الخاصة بل وحتى فى العلاقات الخاصة. ودفعاً للتهم التى كانت تروج عليه بشأن النساء[٣].

---

(١) نزلت آية «الطلاق مرتان، فامساك بمعروف أو تسريح باحسان» ضد الرجل الذى كان يرجعها قبل العدة ثم يطلقها ألف مرة قائلاً: والله لا آويك إلى ولا تحلين أبداً، وآية «وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن» بمناسبة أخ رفض ارجاع اخته إلى زوجها وكلاهما يريد الرجوع، وآية «وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً» فى حالة المرأة عند الرجل لا يستكثر منها ويريد فراقها ولكن لها ولد فتطلب عدم الطلاق فى مقابل اعطائه حريته.

(٢) نزلت آية «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم» فى حالة توفى الرجل وترك الزوجة بلا مال.

(٣) نزلت آية «ترجى من تشاء منهن» عندما غار بعض نساء الرسول وآذينه بالغيرة وطلبن زيادة النفقة فهجرهن شهراً حتى نزلت آية التخيير بين الدنيا والآخرة. فاختاروا الرسول فسوى بينهن فى القسمة، وآية «يأيها النبى لم تحرم ما أحل الله لك» عندما دخل بأم ولده مارية فى بيت حفصة ووجدته حفصة معها فحزنت لهوانها فطلب منها الرسول كتمان الخبر عن عائشة فلم تفعل. واعتزل النساء شهراً. وكانت حفصة وعائشة متواخيتين على سائر أزواج النبى. وكان يشرب العسل عند حفصة ويعرف ذلك باقى الأزواج من رائحة العسل. وكان يدخل على نسائه بعد العصر. وفى هذه الحادثة نزلت أيضاً «أن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما». ونزلت آية «يأيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن» بعد أن طلق الرسول حفصة فطلب الوحى مراجعتها لأنها هوامة قوامة واحدى أزواجه فى الجنة. ويقال فى عمر ومراجعته زوجه حتى تحيض حيضة. ونزلت آية «ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً» عندما عيرت اليهود الرسول بأنه لا هم له إلا النساء والنكاح. وآية «وما جعل ادعياءكم ابناءكم» بعد ما تزوج الرسول زينب بنت جحش امرأة زيد بن حارثة وقول اليهود والمنافقين: تزوج محمد امرأة ابنه وهو ينهى الناس عنها.

وهناك موضوعات أخرى يظهر فيها التخفيف بعد الشدة مثل ادارة أموال اليتامى[1]، والاقدام على ذلك وعدم التخوف بعد أن كان التشديد على الظلم، والتأخير فى رد رؤوس الأموال بعد ترك الربا، ومآكلة المرضى والزمن والأعرج دون خوف من الجير على أموالهم، وعدم الخروج إلى القتال بسبب الفقر وعدم القدرة على شراء السلاح.

أما التشديد فإنه يتعرض لنفس الموضوعات، ولكنه أقل وروداً. وإذا أتى فإنه يكون متدرجاً كما هو معروف فى المثل المشهور فى تحريم الخمر[2]. وتتمثل الشدة فى الحدود لحماية المجتمع مثل الحرابة وقطع الطريق وحد السرقة تحقيقاً للأمان[3]. ولكن يظل موضوع الجنس هو الغالب أيضاً فى حالات التشدد المطلق مثل تحريم الزنا، وتحريم نكاح المشركات، وتحريم نكاح المحارم، وتحريم الاكراه على البغاء، وتحريم قذف المحصنات كما هو معروف فى حديث الافك، وعدم دخول البيوت من غير استئذان، حرمة لنسائها[4] ولم

---

(١) لما نزلت «أن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً» عزل المسلمون أموالهم فنزلت «قل اصلاح لهم خير.. وأن تخالطوهم فاخوانكم»، وآية «وإن كان ذو عسرة» لتأخير رؤوس الأموال بعد ترك الربا، وآية «ليس على الاعمى حرج» بعد أن نزلت «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» وتحرج المسلمين من مآكلة المرضى والزمن والعرج. ولما نزلت «لا يستوى القاعدون من المؤمنين والمجاهدين فى سبيل الله» ولم تذكر «أولى الضرر» اعترض ابن أم مكتوم قائلاً: كيف وأنا عمى لا أبصر، فنزل الوحى على النبى وهو نائم «لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر».

(٢) نزلت آية «يأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى» فى واقعة شرب أصحاب الرسول الخمر وصلاتهم وهم مخمورون لا يدرون ماذا يقولون ! وآية «يأيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر..» عندما وقع شجار وطلب عمر أن يبين الله بياناً شافياً فى الخمر.

(٣) نزلت آية «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله» عندما اشتكى قوم من المدينة فأمرهم الرسول بالذهاب إلى الصحراء فقتلوا الراعى وأخذوا أبله، وآية «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» فى حادثة سرقة غير مسببة، سرقة درع .

(٤) نزلت آية «الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة» لما رغب فقراء المسلمين الزواج من العاهرات لايجاد منازل لهم، وآية «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن» فى امرأة جميلة ولكن مشركة، وآية «ولا تنكحوا ما نكح أباؤكم من النساء» ضد عادة الجاهلية وبعد شكاية امرأة الأب بأن الابن تعتبره ولدها، وآية «ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء» إذ كانت العادة أنه إذا احتاج الرجل شيئاً قال لجاريته أذهبى! وآية «والذين يرمون أزواجهم» بعد آية «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء» واعتراض سعد بن عبادة بأنه لو وجد الرجل زوجته مع رجل آخر ينتظر حتى يأتى بأربعة شهداء ويتم كل شيء وهو مازال يبحث عن شهداء لا وجود لهم ! وفى نفس الوقت جاء رجل يصرخ للرسول أنه وجد امرأته مع رجل آخر وسمع ورأى وليس معه أربعة شهداء. فإذا تكلم الرجل جلد، وإن قتل قتل، وإن سكت فعلى غيظ. كما نزلت آية «إن الذين جاءوا بالافك عصبة منكم... لولا أن سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا» فى حادثة الافك المشهورة، وآية «يأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم» بعد شكاء النساء من دخول رجال المنازل وهن فى أوضاع لا يحببن أن يراهن أحد فيها ثم استدراك «ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتاً غير مسكونة» .

تستثن زوجات الرسول من التشديد مثل الحجاب وعدم نكاح أزواج غيره بعد وفاته[١]. كما أعطى الوحى القوامة للرجال على النساء تصحيحاً لحكم الرسول[٢]. وشدد على رعاية أموال اليتامى بردها إليهم أو نكاحهن واستثمار أموالهن، وعدم وراثه النساء كرها[٣]. فإذا كان أبو بكر رمز اللين فقد كان عمر رمز التشدد[٤].

٧ - تأسيس النظر

والصلة بين الوحى والواقع هو فى حقيقة الأمر تأسيس للنظر وتأسيس للعمل. فالوحى نظر مؤسس فى الواقع، والواقع وحى مؤسس فى النظر. وقد تجلى تأسيس النظر فى أول آية نزلت وهى تدعو إلى القراءة أى إلى العلم والنظر والفهم والتأويل، وتحويل العالم كله إلى فكر[٥]. وهذه ليست بداية مطلقة للوحى دون واقع لأن البيئة كلها أى الجزيرة العربية كانت تبحث عن فكر جديد، وكان الرسول أيضاً مع غيره تواقين إلى تجاوز المعتقدات السائدة. وكان العلم الجديد المؤسس يسمى قراءة من أجل السمع والانصات، صياغات عربية تفوق الآداب المعروفة شعرو نثراً، وتتجاوز أقاصيص الأولين. يفهم مجازاً، وفى حاجة إلى تأويل. قوته فى تأسيسه نظراً أولاً قبل تحقيقه عملاً ثانياً، وكأن العلم يتأسس فى العقل

---

(١) نزلت آية «يأيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن» بسبب خروج نساء النبى ليلاً لقضاء حاجتهن وتعرض المنافقين لهن وايذائهن دون تمييز بين أمة وحرة، وبناء على ملاحظة عمر. وآية «ولا تنكحوا أزواجه من بعده أبداً» بعد أن أعلن رجل من سادة قريش أنه لو توفى الرسول لتزوج عائشة.

(٢) نزلت آية «الرجال قوامون على النساء» عندما لطم رجل زوجته لنشوزها وكان من النقباء. فطلب الرسول أن يقتص منه ثم نزل الوحى للتصحيح.

(٣) نزلت آية «وآتوا اليتامى أموالهم» فى رجل لم يرد لليتيم ماله، وآية «وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى» فى رجل تكون له اليتيمة وهو وليها ولها مال فلا ينكحها حباً لمالها ويضربها، وآية «وابتلوا اليتامى» فى رجل يسأل: متى يحل لليتيم ماله؟ وآية «إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً» فى رجل أكل مال يتيم صغير، وآية «يوصيكم الله فى أولادكم» بناء على سؤال: كيف اصنع فى مالى ورد فعل على الجاهلية التى لم تكن تورث النساء، وآية «يأيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها» وكان الرجل إذا مات كان أولياؤه أحق بإمرأته تزوجوها أو زوجوها أو أمسكوها، وآية «ولكل جعلنا موالى» فى الذين يتبنون رجالاً غير أبنائهم، ولهم فى الوصية لا فى الميراث، وآية «ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض» عندما سألت النساء كيف يغزو الرجال ولا نغزو وكيف يكون لنا نصف الميراث؟

(٤) اتفق عمر مع الوحى مرات عديدة منها آية «واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى» عندما سأل عمر الرسول: لو صلينا خلف المقام، وآية «وإذا سألتموهن متاعاً فأسألوهن من وراء حجاب» عندما طلب عمر من الرسول: لو اتخذت على نساءك حجاباً فإنه يدخل عليك البر والفاجر، وآية «عسى ربه أن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن» لقوله لأزواج النبى: لتنتهن أو ليبدلنه الله سبحانه أزواجاً خيراً منكن.

(٥) أول ما نزل من القرآن «أقراء باسم ربك الذى خلق... علم الإنسان ما لم يعلم».

أولاً ثم فى الواقع ثانياً. ويأتى العلم قبل القوة، والقوة التى لا تستند إلى علم تصرعها قوة أخرى أعظم، وتكون الغلبة للأقوى. والعلم ليس تجارة أو منفعة بل هو رؤية ونظر وتصور أولاً. وهو علم متطور بتطور الواقع، ومتغير بتغيره، إذ لا فرق فى العلم بين ما يتنزل من الوحى وما يصعد من الواقع[1] .

ويتأسس العلم عـن طريق اثبات أصلى التوحيد والعدل كما قال القدماء، أى اثبات مبدأ عام واحد شامل يتساوى أمامه الجميع ثم تحقيق هذا المبدأ فى الفعل الحر للإنسان وفى استقلال قوانين الطبيعة. ويصور هذا المبدأ العام أحياناً عن طريق العقل، الذات والصفات والافعال، أو عن طريق السمع، النبوة والمعاد والإيمان والعمل. إذا كان مكان العقليات هو علم أصول الدين فإن الوحى قد أنزل آيات المعاد فى مناسبات حجاج مع المشركين حول المعاد والبعث والروح، فالحياة الدنيا مستمرة، والموت إنما هو تغير فى أسلوب الحياة. والزمان ممتد بلا توقف ولا يعرف متى تقع حوادثه[2]. وهذا دافع على تخطيط المستقبل بحرية تامة وبفعل مقصود . أما الأدلـة على البعث فهى تجريبية صرفة. كما تعتمد على قياس الأولى كـما لاحظ القدماء. فإذا تحدى المنكر له بعظام بالية يفركها بيديه على استحالة البعث فإن الرد يكون بأن القدرة على خلق التراب الذى منه تكون العظم أقدر على بعث الحياة فى رماد، فالخلق من لا شىء أصعب من الخلق من شىء، والخلق من شىء أهون من الخلق من عدم[3] . أما هيئة البعث وماهية الروح فهى

---

(١) نزلت آية «وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا» ضد رفع الأصوات، وآية «ولقد تعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذى يلحدون إليه أعجمى، وهذا لسان عربى مبين» من أجل التمايز بين قراءة النصرانى كتابه بلغته وقراءة القرآن بالعربية واستحالة تعلم القارئ الثانى من الأول، وآية «والشجرة الملعونة فى القرآن» بسبب تفسير أبى جهل للزقوم على أنها ثريد بالزبد، وآية «الله نزل أحسن الحديث» بناء على طلب الناس للرسول لو حدثهم، وآية «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً» رداً على اليهود الذين تساءلوا لماذا لم يكلم الرسول الله وينظر إليه مثل موسى، وآية «إنا أنزلناه فى ليلة القدر، وما أدراك ما ليلة القدر، ليلة القدر خير من ألف شهر» عندما ذكر الرسول رجلاً من اسرائيل لبس السلاح فى سبيل الله أكثر من ألف شهر فتعجب المسلمون. ونزل الوحى مصححاً الرسول ومبيناً أهمية العلم على القوة، وآية «ولقد آتيناك سبعاً من المثانى والقرآن العظيم» عندما كان اليهود سبع قوافل وتمنى المسلمون مثلها، وآية «وإذا بدلنا آية مكان آية عندما سخر المشركون بتغيير أوامر الرسول وأتهموه بأنه يغير من تلقاء نفسه.

(٢) نزلت آية «أتى أمر الله» فوثب النبى ورفع الناس رؤوسهم ثم نزلت «فلا تستعجلون». ولما نزلت «اقتربت الساعة وانشق القمر» انتظر اليهود الساعة. وقد نزلت «إن الله عنده علم الساعة» اجابة على سؤال الحارث: متى ينزل الغيث؟ ومتى تلد المرأة؟ وبأى أرض أموت؟ رداً على أسئلة محددة.

(٣) نزلت آية «خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين» عندما أتى أحد المشركين بعظام رميم قائلاً: يا محمد ! أترى الله يحيى هذا بعد ما قد رم؟ وآية «أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه» فى نفس الحادثة مع اختلاف الشخص، وآيات «ويقول الإنسان ائذا مت لسوف أخرج حياً»، «أفرأيت الذى كفر =

أسئلة نظرية صرفة ليست لها إلا إجابات عملية أى الاستعداد له والاتيان بالعمل الصالح كى يكون معبراً من حياة إلى حياة[1].

أما أصل العدل فإنه يقوم أساساً على الفعل الحر أى العمل الصالح. وأن كل الآيات التى توحى بدخول الفعل الإنسانى الحر تحت فعل أعم وأوسع لا تعنى القدرية بالمعنى الشائع أى الجبرية والتسليم بالقضاء المسبق بل تعنى وجود هدف للفعل وقصد له. بل أن البعض منها وإن كان يوحى فى الظاهر الفعل الأعم والأشمل إلا أنه يعنى حقيقة فعل الإنسان الحر مثل الإيمان والتصديق[2]. ولكن هناك آيات صريحة أيضاً على الفعل الحر بلفظ الاكتساب المشهور الذى أعلنته الأشاعرة. فالاكتساب أن يحصل الإنسان على فعله بنفسه بجهده الخاص، وأن تكون المبادرة منه. واثناء تحقق الفعل تتولد طاقات أخرى على الفعل لم تكن فى الحسبان فيظل الفعل متحققاً بطاقته المتجددة. وكل فعل له جزاؤه من نوعه وجنسه، الخير ينتج خيراً والشر يتولد عنه الشر. وكل إنسان قادر على الفعل طبقاً لطبيعته وهدفه فى الحياة. وبالتالى يجتمع فى كل فعل عنصران: الاختيار الحر والطبيعة الثابتة[3]. أما قوانين الطبيعة فثابتة ومطردة. كل شىء فيها على قدر موزون. يهطل المطر

= بآياتنا»، «قل من يحيى العظام وهى رميم؟» كلها فى نفس الواقعة مع تسمية الشخص أحياناً أبى بن خلف، وأحياناً عمر بن أبى ربيعة، وآية «وأقسموا بالله جهد إيمانهم لا يبعث الله من يموت» عندما كان لمسلم على مشرك دين، وآمن المسلم بالبعث، وأقسم المشرك أنه لا يبعث.

(١) نزلت آية «لكل أمرىءمنهم يومئذ شأن يغنيه»عندما سألت عائشة الرسول: أنحشر عراة؟فقال نعم. قالت:واسوأتا.أو آيات «ويسألونك عن الروح»فإنها كلها من أسئلة اليهود الذين تعودوا على الصور الحسية.

(٢) وذلك مثل آيات «وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين». فعندما نزلت «لمن شاء منكم أن يستقيم» قال أحدهم إذن الأمر متروك لى أن استقم أم لا فجاءت الآية الأولى لتعيد تصحيح تفسير النص. أما آية «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» فقد نزلت عندما رمى الرسول بن خلف برمح لم ينزل منه دم ولكن كسر ضلعه. ونزلت آية «إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء» فى أبى طالب رافضاً الإيمان وقول الرسول: والله لأستغفرن لك ما لم أنه عنك. وفى ذلك نزلت أيضاً «ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربى». وآية «وربك يخلق ما يشاء ويختار» نزلت بمناسبة قول الوليد بن المغيرة: إن الله لا يبعث الرسل باختياره. ونزلت آية أو كأى من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها وإياكم» عندما كان الرسول يلتقط بلحا من الأرض والآخر لا يأكل لأنه لا يشتهيه وقول الرسول: لو شئت لدعوت ربى فأعطانى مثل ملك كسرى وقيصر، وآية «أفمن وعدناه وعداً حسنا فهو ملاقيه» فى على أو حمزه أو أبو جهل أو النبى، وآية «إنا نحيى الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم» فى قوم أرادوا الاقتراب من مسجد الرسول فى حين أن الآثار أى الأفعال يتم تدوينها.

(٣) نزلت آية «والذين يؤذنون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا» عندما خرجت جارية من الأنصار متبرجة فضربها عمر فشكت إلى أهلها فآذوه، أو فى ايذاء المنافقين لعلى، أو فى الزناة الذين كانوا يتبرجون ليلاً سعياً وراء النساء، وآية «فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى»عندما قال الرسول: ما منكم من أحد إلاكتب مقعده من الجنة أو من النار.فقيل ألا تتكل؟ فقال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له.

طبقاً لقانون طبيعي، ويسير النجم طبقاً لقانون[1]. ويكتمل أصل العدل في العمل الصالح الذى هو جوهر الشعائر. لذلك لا يهم تحويل القبلة من المسجد الاقصى إلى المسجد الحرام. فالقصد واحد والنية واحدة وإن اختلف الاتجاه. فالله إله المشرق والمغرب ولو اختلفت امكنة الشعائر. إنما المكان للذكرى لدى شعوب وقبائل البكاء على الاطلال مطلع قصيدتها. ومع ذلك تظل بيوت الله مفتوحة للجميع بلا تخريب أو قهر،والدفاع عن حرية العبادة للجميع، وحرمة المساجد والبيع والصلوات ثابت لكل الطوائف فى جميع مراحل الوحى[2]. ولما كانت الشعائر تتم فى الجزيرة العربية وبها شعائرها الجاهلية فقد استطاع الوحى تحسينها وتطهيرها وإعادة توظيفها فى تصور الدين الجديد لأصلى التوحيد والعدل. فشعائر الحج، الطواف، ورمى الجمرات، والسعى بين الصفا والمروة، والتكبير ،كلها كانت شعائر جاهلية دخلت فى بيت إبراهيم، جاء الوحى لإعادة توظيفها فى أصلى التوحيد والعدل. فالافاضة فى الحج من حيث يفيض الناس، وبعد الناسك يذكر الله وليس التفاخر بالانساب، والطواف بكامل الزينة وليس عرياً رجلاً أو امرأة، وصمتاً وتدبراً وليس صفيراً وتصفيقاً[3].

---

(١) نزلت آيات «إن المجرمين فى ضلال وسعر... انا كل شىء خلقناه بقدر» عندما جاءت قريش تختصم فى القدر، وآية «وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون» عندما هطل مطر فأصبح من الناس شاكر وكافر رحمة عند البعض،وصدق نوء عند البعض الآخر،وآية «والسماء والطارق،وما أدراك ماالطارق،النجم الثاقب» فى أبى طالب عندما أتى النبى بخبز ولبن فانحط نجم نار ففزع أبو طالب وقال الرسول: آية من آيات الله.

(٢) نزلت آية «ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب» بناء على سؤال: ما البر؟ وآية «سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها» فى اليهود، وآية «وما كان الله ليضيع إيمانكم» دفاعاً عن الذين صلوا على القبلة الأولى، وآية «والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفرا» بعد بناء مسجد قباء وصلاة الرسول فيه. فحسدهم آخرون وبنوا مسجداً آخر ليصلى فيه ويدعون أبا عامر الراهب من الشام ليأتى بجند من الروم، وآية «فمن كان يرجو لقاء ربه» للاشارة إلى أن العمل لله، وآية «وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضلوا إليها وتركوك قائماً» عندما كانت العير تقبل يوم الجمعة ويتركون الرسول يخطب فى قلة، وآية «ولله المشرق والمغرب» فى ضلال المسلمين عن القبلة فى ليلة ظلماء، أو بعد موت النجاشى وأمر النبى الصلاة عليه وهو يصلى إلى بيت المقدس، وكان الرسول يحب قبلة إبراهيم، وآية «ومن أظلم ممن منع مساجد الله» فى طيطوس الرومى والنصارى بعد غزو اسرائيل وحرق التوراة وتخريب بيت المقدس أو فى غزو بختنصر اليهود ومعاونة النصارى أو فى المشركين ومنهم المسلمين من المسجد الحرام.

(٣) نزلت آية «ثم افيضوا من حيث أفاض الناس» فى قريش التى كانت تفيض من جمع المشعر الحرام مع أن العرب كانت تفيض من عرفات، وآية «فإذا قضيتم مناسككم فإذكروا الله كذكركم آباءكم» فى التفاخر بالانساب على عادة العرب بعد الحج. وآية «لا تحلوا شعائر الله» عندما أتى مشرك وقلد هديا، وآية «يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد» فى أعراب يطوفون بالبيت عراة بما فى ذلك النساء إلا من خصف فوق رد فيها، وآية «وما كان صلاتهم عند البيت» عندما كانوا يطوفون ويصفرون ويصفقون، وآية «ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله» يوم بدر عندما أسر العباس وتعيير المسلمين بقطع الرحم، فذكرت محاسنه مثل تعـ ـير المسجد وسقاية الحاج، وآية «أجعلتم سقاية الحاج» فى تنافس المسلمين على أعمال شعائر الحج وعلو أصواتهم، وآية «أن الصفا والمروة من شعائر الله» فى خروج الأنصار بعد مناه للطواف بين الصفا والمروة.

وفي اطار اعادة النظر في الشعائر الجاهلية تمت أيضاً اعادة النظر في عديد من عادات الجاهلية في القرابة والقصاص والأموال. فتصبح القرابة مشروطة بالحق والقصاص بين ندين متكافئين، والأموال بلا ربا أو معاملات باطلة[1].

٨ – تحقيق العمل

وتحقيق العمل هو اكتمال صلة الوحي بالواقع. فالوحي مشروع عمل، والعمل وحي متحقق. الوحي امكانية تحولت إلى الواقع، والواقع هو تحقق فعلي لامكانية الوحي. ويبدأ تحقيق العمل ابتداء من بناء الذات إلى علاقاتها بين الذوات إلى علاقاتها بامكانيات العمل أي الاموال ثم بدورها في مسار التاريخ أي في الفتوح والغزوات.

ويبدأ بناء الذات بالتصديق[2]. وبعد التصديق يأتي الاخلاص، وهي قوة الذات الباطنية في اثبات أصلي التوحيد والعدل بتجرد تام وبوحدة في القوى دون ازدواجية أو ثنائية قد توقع في النفاق. ولا تقوم هذه الوحدة الباطنية على الهوى أو المصلحة بل على يقين ذاتي وهي التقوى. وهي ذات جادة صارمة، أقرب إلى البكاء منها إلى الضحك. ومع ذلك فهي متعلقه بالمبادئ العامة الشاملة وقادرة على العلو والمفارقة وهو يسمى بالتسبيح والتعالي. وفي نفس الوقت يظهر هذا التعالي في الفعل وفي القتال. ولكن تظل وحدة الشخصية هو المحك الأول في بناء الذات، وحدة باطنية صرفة قبل مخارج الحروف واختيار الالفاظ وانتقاء الكلمات لا تحتاج إلى قسم وحلفان بل تتحقق مباشرة في الأفعال الفردية والاجتماعية[3].

---

(١) نزلت آية «ولا تسأل عن أصحاب الجحيم» عندما تساءل الرسول: ليت شعري ما فعل أبواي؟ وآية «يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى» بعد ما وقع اقتتال بين حيين والرغبة في قتل الحر بالعبد، والرجل بالمرأة، وآية «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» بمناسبة خصام جاهلي على الأرض.

(٢) نموذج التصديق أبو بكر. وفيه نزلت «حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة» وأيضاً «رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي انعمت». أنظر أيضاً محاولة علي شريعتي: بناء الذات الثورية.

(٣) نزلت آية «أمن هو قانت آناء الليل» في أبي بكر أو عمر أو عثمان، وآية «والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها» في الذين كانوا يقولون في الجاهلية لا إله إلا الله، وآية «فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه» في إيمان عثمان وعبد الرحمن بن عوف وطلحة وغيرهم بعد إيمان أبي بكر ، وآية «أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه» في حمزة وعلي، وعلى العكس «فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله» في أبي جهل وولده. كما نزلت «ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه» فيمن كان يقول أن له قلبين يعقل بهما أفضل من الرسول. ونزلت آية «ومن الناس من يعبد الله على حرف» في أعراب كانوا يؤمنون من أجل المصلحة ويكفرون إذا أصابهم الشر. ونزلت آية «ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب» في أسر ابن أحد المسلمين فاشتكى أبوه الفاقه فطالبه الرسول بالصبر والتقوى. بعدها فر الابن ورجع بأربعة آلاف شاة. ونزلت «وأنه هو أضحك وأبكى» عندما مر الرسول على قوم يضحكون فقال: لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيراً ولضحكتم قليلاً. ونزلت آية «سبح لله ما في السموات وما في الأرض وهو العزيز الحكيم» فسأل الرسول : أي الأعمال أحب الله فعلها ؟ فنزلت =

هذا اليقين الداخلى بداية لتحقق خارجى عن طريق الفعل وهو مايسمى بالطاعة، طاعة الوحى من خلال المعلن عنه والمحققين له[١]. والطاعة هى مجموعة الأفعال القصدية التى تتحقق بناء على توافر النية. فشرط تحقق الفعل هو توفر النية. والفعل بلا قصد لا يكون فعلاً، والنية بلا فعل تكون مجرد حديث للنفس، مجرد أمانى وظنون. وكذلك الفعل بالاكراه لا يكون فعل لأنه تنفيذ نية أخرى حتى ولو كان بفعل الذات. والذات وحدها هى التى تقرر ذلك. أما الآخر فلا يستطيع أن يدخل فى قلوب الناس ليعرف توافر النية أم لا[٢]. ومع ذلك يكون الفعل دليلاً على صدق النية فى الامتحان والاختيار[٣]. وانْ كان فعلاً سالباً فلا يفضل الجهر به والاعلان عنه. ولا يوجد فعل سلبى إلا ويمكن تحويله إلى فعل إيجابى عن طريق الاستدراك وطيه داخل فعل إيجابى جديد، والتعلم من السلب الأول، وهو ما يسمى بالعفو[٤].

والفعل المتحقق هو الفعل الأوسط الذى يرعى الطرفين. ولا يعنى ذلك التوسط بمعنى التميع والحلول الوسط بل يعنى تحقيق الشىء ذاته عن طريق القلب وليس عن طريق

= «إن الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص»، ونزلت آية «والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر» فى المشركين، زنوا وقتلوا وسألوا عن كفارة، وآية «ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم» ضد الذين يحلفون بالله» وآية «إن الذين يشترون بعهد الله وإيمانهم ثمناً قليلاً» فى يهودى حلف كذباً، وآية «وهم يكفرون بالرحمن» فى صلح الحديبية عند رفض المشركون كتابة باسم الله الرحمن الرحيم، ورضوا بكتابة باسمك اللهم، وفى نفس الواقعة أيضاً نزلت «قل أدعوا الله أو ادعوا الرحمن» عندما تهجد الرسول وقال يا رحمن ! يا رحيم فقال: المشركون ان لمحمد الهين !

(١) نزلت آية «يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» عندما اعترض عمار بن ياسر على خالد بن الوليد بسبب تذكيره بالامان الذى أعطى للرجل المسلم الذى تمت الغارة على قريته والاحتكام للرسول، وآية «ومن يطع الله والرسول» فى ثوبان الذى مرض لخوفه من فراق الرسول فى الدنيا والآخرة.

(٢) نزلت آية «وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ» عندما أتى مشرك ليسلم فقتله أحد المسلمين لأنه لم يكن يعرف، وآية «ومن يقتل مؤمناً متعمداً» عندما قتل إنسان إنساناً بلا ذنب أخذا بالثأر أو طلباً للفدية، وآية «يأيها الذين امنوا إذا ضربتم فى سبيل الله فتثبتوا» عندما قتل مسلم وهو يقول «السلام عليكم» طلباً للغنيمة، وآية «ومن كفر بالله بعد إيمانه» فى عمار بن ياسر هربا من التعذيب وارتدادا بلسانه واقرار الرسول لذلك.

(٣) نزلت آية «أم حسبتم أن تدخلوا الجنة» فى غزوة الخندق، واستشهاد المسلمين، واظهار اليهود والعداوة تطييبا للقلوب، وآية «قل أن كنتم تحبون الله يحيكم الله» ضد من زعم أنه يحب الله، فالحب مشروط وعلى التبادل.

(٤) مثلاً آية «لا يحب الله الجهر بالسوء من القول» فى اعلان أحد المسلمين عن فعله القولى، وآية «وقل لعبادى يقولوا التى ى أحسن» عندما شتم رجل عمر، وكان المشركون يأذون أصحاب النبى، وآية «قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله» عندما ذهب غلام يسقى فتأخر حتى سقيت قرب أبى بكر والنبى فغضب أهله وقالوا: سمن كلبك يأكلك. فذهب عمر بسيفه ونزلت الآية .

الاطراف وكدليل على الواقعية والسلوك الغالب، ورعاية سواد الناس[1]. ويتجلى هذا الفعل المتحقق في جوانب عدة منها طبائع الأمور، والافعال التلقائية وبديهيات السلوك مثل الدخول من الأبواب، والوصية بالوالدين وطاعتهما تنفيذاً للوحى وليس خلافا له، فالحقوق لا تتعارض، والتآخى بين المسلمين، وقسمة حظوظ الدنيا بعيداً عن نعرات الجاهلية والعصبية والتكالب على الدنيا، والمشاركة فى ربع الأرض والانتاج حتى وان بقت الأرض فى أيدى فريق[2].

ويمتد الفعل أكثر من نطاق الفعل الأخلاقى للذات وبين الذوات إلى الفعل الاجتماعى الأكثر تشابكاً وتعقيداً والذى يكشف عن سوء النوايا واضمار الشر، مثل نشر الأنباء الكاذبة رغبة فى الايقاع بين الناس، والقتال بين المسلمين أيام الفتن وضرورة المصالحة بينهما والعودة إلى أصلى التوحيد والعدل، والسخرية من بعض الناس لبعضهم الآخر عسى أن يكونوا خيراً منهم رجالاً ونساء، وتعيير الناس، رجالاً ونساءاً ، بما هم غير مسؤولين عنه من لون أو قبيلة أو شكل أو هيئة أو التنابز بالالقاب. وفى مقابل ذلك يضع الوحى نموذجه، الوحدة من خلال التعدد أو التعدد فى اطار الوحدة، وخلق الناس شعوباً وقبائل للتعارف وليس للتنافر، والذكر والانثى للتزاوج والتراحم وليس للشقاق والتعاند[3].

---

(١) وذلك مثل آيات «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط»، وقد نزلت فى الرسول متصدقاً بقميص ثم جلس فى منزله حاسراً، وأيضاً «ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً» عندما كان المشركون يسمعون القرآن ويسبوه وحتى لا يسمع الكفار ويسمعه المسلمون فقط.

(٢) نزلت آية «وليس البر تأتوا البيوت من ظهورها» عندما دخل رجل من الباب ضد عادة الدخول من الظهر بعد الحج فأتى الوحى مصدقاً للسلوك الطبيعى للفرد. ونزلت آية «ووصينا الإنسان بوالديه» فى سعد بن أبى وقاص عندما طالبته أمه بعد أن أسلم بالعودة إلى الدين القديم وامتنعت عن الطعام ثلاثة أيام حتى غشيت، وكذلك آيات لقمان والاحقاف ثم استدراك «وإن جاهداك على أن تشرك بى». ونزلت آيات أخرى للتآخى مثل «وكيف تكفرون...» للتآخى بين الأوس والخزرج ثم عودة النعرة الجاهلية، وآية «ونزعنا ما فى صدورهم من غل» وهو غل الجاهلية، وآية «يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا فى المجالس فافسحوا يفسح الله لكم» فى قول المنافقين عندما لا يفسح الناس مجالسهم لاخوانهم بأن الرسول لم يعدل، وآية والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم» فى انصارى طلب الفسحة بينهم وبين المهاجرين وقول الرسول: ولكنهم يكفونكم المؤونة، وتقاسمونهم الثمرة، والأرض أرضكم.

(٣) نزلت آية «يأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» فى الوليد بن عقبة بعثه الرسول إلى بنى المصطلق مصدقاً ، وكان بينه وبينهم عداوة فى الجاهلية. فحدثته نفسه أنهم يريدون قتله فرجع إلى الرسول وأخبره فغضب وهم بغزوهم فجاءوه ليعرفوا سبب غضبه مع أنهم قاموا باكرام الرسول ! وآية «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما» بمناسبة نصح الرسول بالذهاب إلى عبد الله بن أبى. فذهب على حمار ومشى فى الأرض به سبخ ومعه قوم فقال عبد الله: إليك عنى فوالله لقد آذانى نتن حمارك. فرد عليه انصارى: لحمار رسول الله أطيب ريحاً منك فغضب، وتشابكوا بالجريد والنعال، وآية «يأيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم» فى ثابت بن=

ومقياس المعاملات كلها وأساسها الأول هو العدل. ويتمثل العدل في رد الأمانات إلى أهلها، والمساواة بين الفقراء، والكسب المشروع، والعدل بين الناس في توزيع الدخول، وصحة الميزان في البيع والشراء، وتدوين المعاملات حتى لا تخون الذكرى، أن جوهر الوحي هو تحقيق العدل والاحسان بين الناس وألا يكون التمايز إلا في التقوى والعمل الصالح[1].

ويتمثل العمل في الرزق وكسب المعاش. ولكن الآخرين حاضرون فيه ولهم حق في الانتاج مادام الكل يعمل، ومادام الجميع ينتجون، تطبيقاً لمبادئ العدل والاحسان. وهو ليس صدقة على ما يتبادر إلى الذهن من المعنى العرفي التداولي للفظ الاحسان بل هوحق الآخر في عمل الذات أوكما يقال بلغة العصرحق المجتمع في ثروة الفرد. فالمجتمع الواحد لا تتركز فيه الأموال في أيدى قلة في مقابل أغلبية من الفقراء. لذلك حرم الوحي اكتناز الذهب والفضة وعدم انفاقها. فالمال للاستثمار والانتفاع وليس للاختزان أو الاستغلال أو الاحتكار[2]. لذلك حث الوحي على الانفاق على الفقراء والمحتاجين سراً وعلانية سلماً،

= قيس الذى لم يكن يسمع جيداً وكان يجلس بجوار الرسول، وجاء متأخراً فتخطى القوم. فلما سئل عنه قيل ثابت بن فلانة، وكانت أمه يعير بها في الجاهلية فنكس الرجل رأسه مستحيياً، وآية «ولا نساء عسى أن يكن خيراً منهن» في امرأتين من أزواج النبي سخرتا من أم سلمة عندما ربطت حقويها بثوب وأسدلت طرفها خلفها تجره فقالت عائشة لحفصة: أنظرى ما تجر خلفها كأنه لسان كلب ! كما أتت صفية تشكو أن النساء يعيرنها ويقلن: يا يهودية بنت يهودية ! فقال الرسول: فهلا قلت: إن أبي هارون وإن عمي موسى وإن زوجي محمد، وآية «ولا تنابزوا بالالقاب» في واقعة تنابز، وآية «يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى» في حادثة ثابت عندما سئل ماذا رأى واجابته: أبيض وأحمر وأسود. ورد الرسول: فإنك لا تفضلهم إلا في الدين والتقوى.

(١) نزلت آية «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها» في عثمان عندما أخذ منه على مفتاح الكعبة عنوة، وآية «يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط عندما اختصم غنى وفقير وكانت عواطف الرسول مع الفقير وأراد الوحي المساواة، وآية «قل هل يستوى الذين يعملون والذين لا يعملون» في رجل كسب أمواله من بيع الخمر فطلب الرسول منه انفاقه في الخير، وآية «ومنهم من يلمزك في الصدقات» في أحد الخوارج يقول للرسول: اعدل أو في المؤلفة قلوبهم وهم المنافقون، وآية «ويل للمطففين» لما نزل الرسول المدينة وكانوا يبخسون الكيل، وآية «والذين يبتغون مما ملكت إيمانكم فكاتبوهم» عندما استلف مولى من عبد مالاً وطلب العبد الكتابة فرفض المولى فنزلت الآية تأييدا للعبد، وآية «أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقاً» في المنافسة بين على والوليد بن عقبة وقول الوليد: أنا أحد منك سناناً، وأبسط منك لساناً، واملأ للكتيبة منك أو قول على: اسكت فإنما أنت فاسق، وآية «إن الله يأمر بالعدل والاحسان» كحكم عام على مجموعة الحوادث السالفة.

(٢) نزلت آية «ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض» في أهل الصفة عندما تمنوا الغنى وسعة الدنيا، وآية «ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة» عندما أرسل الرسول إلى انصارى واحداً من أهل الصفة، وطلب الانصار من أهله الطعام فأعطوه طعام الاطفال بعد أن أناموهم، وآية «ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً» في على في نفس الواقعة، وآية «والليل إذا يغشى ، والنهار إذا تجلى، وماخلق الذكر والأنثى، إن سعيكم لشتى» بمناسبة نخلة يقع ثمرها في أرض فقير ويأكلها. فاشتكى =

والانفاق على تجهيز الجيوش والاستعداد للقتال فتحاً. لذلك تم قتال مانعى الزكاة فى حروب الردة لأن المال حق الزكاة. وكلما زاد الانفاق كما وطال زماناً كان الفعل أنقى وأطهر للنفس، وأنفع وأجدى للناس. والبخل والابقاء على المال بلا تصرف تهلكة يوهم الأمان فى الدنيا والسند فيها. والانفاق القليل المستديم خير دون أن يكون وسيلة لتبرئة الذمة وبراءة النفس مادامت النفس بعيدة عن الشح. والإنسان أقدر على الانفاق. وصدقة الفقير القول الحسن والنصح بالخير.والانفاق سراً وعلانية،سراً تطهيراً للنفس،وعلانية قدوة للآخرين[١].

وتبلغ ذروة تحقق الفعل فى القتال. والقتال هو رد فعل إيجابى على القهر، هو أقرب إلى الدفاع منه إلى الهجوم، تحرر أكثر منه غزو، وفتح مبين وليس استعلاء على أحد. ويكون القتال للمقاتلين، كما يكون السلم للمسالمين. يستلزم الثبات والرباط. وليس له أشهر حرم مادام العدوان قد وقع فيها. فالقتال مفروض على المسلمين وهو كره على النفس. والصلاة

= صاحبها الغنى ورفض استبدالها بنخلة أخرى فى الجنة. فاشتراها غنى آخر منه بأربعين نخلة وتصدق بهاء وآية «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» فى رجلين لا يعطى السائل الكسرة والثمرة بدعوى أنه يؤجر على ما يحبه، والثانى يتهاون فى الذنب اليسير لأنه يسير، والنار لأصحاب الكبائر. نزلت الآية للترغيب فى الخير القليل ليكثر، والتحذير من الذنب الصغير حتى لا يكثر، وآية «أرأيت الذى يكذب بالدين، فذلك الذى يدع اليتيم، ولا يحض على طعام المسكين» فى أبى سفيان ينحر جزورين كل أسبوع ثم أتاه يتيم فقرعه بالعصا ! وآية «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله» فى أبى ذر أو فى أهل الكتاب.

(١) نزلت آيات كثيرة فى الانفاق مثل «وانفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة» التى نزلت فى الانصار، وآية «ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله» عندما أخذ الكفار مال المسلم وابقى إسلامه، وآية «ولا تحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله» فى ما نعى الزكاة أو فى اليهود الذين يكتمون صفة النبى، وآية «ومنهم من عاهد الله» بمناسبة دعوة الرسول لثعلبة أن يرزقه مالاً حسب طلبه ثم رفض الصدقة واعتبرها جزية. فلما تاب رفضها النبى وأبو بكر وعمر وهلك أيام عثمان، وآية «الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين فى الصدقات» عندما جاء رجل يتصدق بصاع فسخر منه البعض بقولهم: إن الله لغنى عن صاع ! وآية «ضرب الله عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء» فى فقير ينفق سراً وعلانية وينهاه مولاه. وهو نفس سبب نزول آية «وضرب الله مثلاً رجلين، أحدهما أبكم، ولا يقوى على شيء» الأبكم الكل على مولاه، والذى يأمر بالعدل عثمان، وآية «أفرأيت الذى تولى، وأعطى قليلاً وأكدى» فى عثمان وهو يتصدق واستكثار أخيه فى الرضاعة لذلك وتواضع عثمان بأن ذنوبه أكثر. فلما طلب منه ناقة برحلها وهو يتحمل الذنوب عنه أعطاه وامسك عن بعض الصدقات ! وآية «وسيجنبها الأتقى الذى يؤتى ماله يتزكى» فى أبى بكر عندما كان يعتق ضعفة العبيد بعد أن يشتريها، وآية «وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى» فى أبى بكر أيضاً وابتياعه بلال لتجنيبه العذاب، وآية «لا يستوى منكم من أنفق قبل الفتح وبعده» أيضاً فى أبى بكر الذى كان ينفق قبل الفتح، وآية «إن تبدو الصدقات..» بعد نزول «وما انفقتم من نفقة» وسؤال: السر أفضل أم العلانية؟ وآية «الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية» فى أصحاب الخيل للانفاق عليهما فى سبيل الله.

أحد اشكال القتال فى السلم، فالمصلون فيها كالجند المرصوص وكالألوية فى الميدان. القتال دفاع عن الظلم، وتحرير للنفس من القهر الخارجى والعدوان. القتال فرض من الواقع ثم تشريع من الوحى[1]. لذلك يحث الوحى على الاستنفار ضد المخلفين والمثاقلين والخوالف والقاعدين[2]. كما يشرع الوحى لقوانين القتال ولوضع الأسرى طبقاً لحالات الحرب وميزان القوى وشراسة القتال والاعراف القديمة فى الفدية وأنواعها[3]. فالحرب ليست للنهب والسلب ولا للغزو والاحتلال. والشهداء أحياء عند ربهم يرزقون نظراً لاستمرار الحياة بين الدنيا والأخرة[4]. والقتال جهد وفعل وتحقق. قد ينتهى إلى الهزيمة المؤقتة ولكن فى النهاية يؤدى إلى النصر المؤزر. كان نموذج الهزيمة فى أحد لخطأ فى القتال نتيجة لضعف بشرى، ايثار العاجل على الآجل، والغنيمة على الفتح. ولكن الحزن والألم والقرح كل ذلك مؤقت. وهو عند الفريق الآخر أعظم وأشد[5]. ولكن النصر فى

---

(١) نزلت آيات كثيرة فى القتال مثل «والعاديات ضبحا، فالمغيرات صبحا، فأثرن به نقعاً، فوسطن به جمعاً» عندما بعث الرسول بسرية فتأخر خبرها فقال المنافقون أنهم قتلوا جميعاً فنزلت. والعاديات تعنى الخيل وباقى الآيات تصور حركتها فى القتال، وآية «وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم» بعد صلح الحديبية خاف المسلمون ألا ينفذ المشركون الصلح فيقاتلونهم، وآية «يأيها الذين آمنوا أصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا» عندما لم يكن هناك ثغر بل كانت الصلاة خلف الصلاة، وآية «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا» بعد ايذاء الكفار لأصحاب الرسول طلب الناس القتال.

(٢) نزلت آية «يأيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم أنفروا» فى غزوة تبوك بعد أن شق على الناس، وآية «انفروا خفافاً وثقالاً» فى المتخلفين عن غزوة تبوك، وآية «ومنهم من يقول إئذن لى» فى المنافقين والمتخلفين، وآية «ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب» عندما سخر المشركون من فتح الشام فلما تمت مواجهتهم قالوا: كنا نخوض ونلعب، وآية «وما كان المؤمنون لينفروا كافة» خشية الاتهام بالتخلف والنفاق فنفروا جميعاً وتركوا الرسول وحده بالمدينة.

(٣) نزلت آية «ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض» يوم بدر. رأى الرسول العفو ورأى عمر القتل فجاء الوحى موافقاً لرأى عمر، وآية «يأيها النبى قل لمن فى أيديكم من الأسرى» فى أسر العباس يوم بدر وإسلامه، وآية « وما كان لنبى أن يغل» يوم بدر.

(٤) نزلت آية «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم» بعد مبايعة الانصار، وآية «ومن المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه» فى أنس بن النضر غاب عن بدر واستشهد فى أحد، وآية «فمنهم من قضى نحبه» فى أحد، فى طلحة بن عبد الله واستشهاده، وآية «ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات» فى شهداء بدر ضد عادة الجاهلية فى قولها عن الميت: مات وذهب عنه النعيم، وكذلك آية «ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحيا عند ربهم يرزقون» فى أحد.

(٥) نزلت آيات كثيرة فى أحد مثل «وأن غدوت من أهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال» لوصف بداية المعركة، وآية «ليس لك من الأمر شىء» لتخفيف وقع الهزيمة، وآية «لا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين» شحذاً للهمم، وآية «إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله» دفعاً للشماتة، وهو منطق يقوم على الاستقراء العملى والتماثل والاختلاف، وآية «سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب» جرياً وراء المسلمين لاستئصالهم من المشركين، وآية «ولقد صدقكم الله وعده» رداً على=

النهاية قانون تاريخى حتمى. وهو النصر الكبير وليس المعارك الصغيرة، ميراث الامبراطوريتين القديمتين. الفرس والروم، الفتح الأكبر. لا أحد يغزو الأمة، كما هو الحال فى قصة أصحاب الفيل، والأمة قادرة على إيجاد ميزان الثقل باستمرار فى نظام جديد للعالم كلما تهرأ النظام القديم. قانون تاريخى، وسنة الكون[1].

= الذين تشككوا فى وعد الله المسلمين بالنصر، وآية «أو لما أصابتكم مصيبة» تأنيباً للمسلمين، وآية «الذين استجابوا لله والرسول» من أجل المقاومة، وكذلك آية «الذين قال لهم الناس أن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم».

(١) نزلت آية «اللهم مالك الملك ، تؤتى الملك من تشاء ، وتعز من تشاء، وتذل من تشاء، بيدك الخير، إنك على كل شيء قدير» بعد فتح الفرس والروم وحقد اليهود والمنافقين، وآية «وللآخرة خير لك من الأولى، ولسوف يعطيك ربك فترضى» عندما رأى الرسول ما يفتح على أمته من بعده. وعندما فرح المشركون بانتصار المجوس المشركين على الروم أهل الكتاب نزلت آية «الم، غلبت الروم، فى أدنى الأرض، وهم من بعد غلبهم سيغلبون، فى بضع سين، لله الأمر من قبل ومن بعد، ويؤمئذ يفرح المؤمنون، بنصر الله . ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم، وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون» .

(٢)

الأخضر والأصفر فى القرآن الكريم

أولاً : مقدمة، الموضوع والمنهج

احساس العربى بالألوان جزء من تكوينه الجمالى. ويتضح ذلك فى عشقه للالوان الزاهية وفى جمال تناسقها. وهواستمرار لنفس المزاج فى االمنطقة العربية القديمة كلها منذ حضارة مصر القديمة فى الوان الرسوم على حوائط المعابد والمقابر، وفى حضارة بابل وآشور فى النقوش على جدران القصور، وفى الحضارة العبرانية القديمة فى زخاوف هيكل سليمان وملابس الكهنة.

وقد امتلأ الشعر العربى بالالوان، حقيقة فى وصف الطبيعة، ومجازاً فى وصف الأفعال. فعبر الشاعر عن زرقة السماء، واحمرار الشفق والغسق، وصفر الوحوش والرمال. كما تحدث مجازاً عن الوجه الأسود واليد البيضاء. ونزل القرآن مخاطباً الوجدان العربى ومؤثراً فيه من خلال احساسه بالجمال اللغوى والأدبى، اعجازاً أدبياً وبلاغياً قبل أن يكون أعجازاً أخلاقياً وتشريعياً.

ولما كان التراث العربى الإسلامى القديم مازال حاضراً فى وعينا القومى وحياً فيه، يشكل وجداننا الممتد عبر التاريخ من الماضى إلى الحاضر فقد يساعد تحليل الالوان فى القرآن الكريم، المصدر الأول لهذا التراث، على معرفة رؤيتنا للواقع، للطبيعة والإنسان. فالتراث هو الذى يحدد تصوراتنا للعالم وهو الذى يمدنا بمعايير السلوك. ولا يحدث شىء فى الواقع إن لم يحدث فى الذهن أولاً، ولا شىء يتغير فى الواقع إن لم يتغير فى الذهن أولاً.

ليس القرآن الكريم فقط وحياً يؤمن به الناس وأدباً يؤثر فى وجدانهم بل هو أيضاً اقتضاء فعل منهم، وتعبير عن طبيعة تتجه نحو الكمال ومسخرة لفعل البشر. القرآن توجه نحو الواقع من أجل تغييره إلى واقع أفضل. والواقع نفسه طيّع للفعل الإنسانى الموجَّه له. وفى فترة تخلفنا حولناه إلى مجرد عقائد وشعائر، نكفّر من لم يؤمن بها أو يمارسها. وجعلناه أشبه بنظمنا الحاكمة يقوم على الفرض والقهر والجبر، وما علينا إلا الطاعة والإستسلام.

السراج ، مسقط ، عُمان ، ١٩٩٢ .

ولم نشعر به وكأنه وجدان تلقائى، تعبير صادق، وواقع يدعو إلى التحرك والتغير، وطبيعة تتجه نحو الكمال.

وقد ترجع أزمة الغذاء فى وطننا العربى فى بعض جوانبها اللامرئية إلى عدم ادراكنا بجماليات الالوان. فنستسلم للون الأصفر، الرمال والصحراء الجرداء، لون العشب الجاف، ولون البشرة الصفراء التى تكشف عن فقر الدم، وصفرة الوجل كما قال ابن سينا من قبل فى تقابلها مع حمرة الخجل. ولا نشعر بمسؤولية تحويل هذا اللون الأصفر الذى يبعث فى النفس الأسى والحزن وأحياناً العياء والمرض إلى اللون الأخضر، لون العشب والخضروات، لون الحياة النضرة، لون الأرض الخضراء والبحر الفيروزبادى. واكتفينا بالعمامة والملابس الخضراء عند الصوفية دليلاً على الدروشة والتسول أمام أبواب المساجد، والسير فى المواكب، ورفع الاعلام والبيارق، وبالعلم الأخضر دليلاً على الأرض الخضراء، وبالكتاب الأخضر عنواناً للنظرية الثالثة، وبالمسيرة الخضراء كحل سياسى لقضية الصحراء، وبالغناء الشعبى للأرض الخضراء وبحب الفلاحة خضرة .

لقد استطاع الوعى الأروبى بعد أن سئم الأيديولوچيات السياسية، ليبرالية ديموقراطية أو اشتراكية ماركسية، علمانية أو مسيحية، وبعد أن تحطمت كلها على صخرة العنصرية الأوربية الدفينة والرغبة فى الهيمنة على كل وعى لا أوربى، أن يدرك أهمية اللون الأخضر بل وإنشاء أحزاب وحركات الخضر دفاعاً عن البيئة ضد التلوث. وأخذت تنمو تدريجياً بقدر ما ينحسر الولاء الايديولوجى ونحن أولى بهذه الحركات والاحزاب، ليس تقليداً للغرب، ونفوراً من تكوين الأحزاب السياسية المباشرة التى قد لا تسمح بها الأنظمة السياسية التى تقوم على الحزب الواحد وايثاراً للسلامة. بل لأن جماليات اللون جزء من تشكيل الوجدان العربى، خاطبه القرآن واعتمد عليه من أجل توجيه الوعى العربى الإسلامى نحو الطبيعه وبحثه على تحويل الأرض الصحراء إلى أرض خضراء.

لذلك كان المنهج المتبع هو منهج تحليل المضمون لنصوص القرآن الكريم، بمعرفة ترداد الكلمات واتجاهات النصوص. يتم أولاً معرفة المعنى فى ذاته من النص عن طريق اللغة ثم تحويله إلى معانى حية يتم معرفتها مرة ثانية عن طريق تحليل التجارب الحية من أجل إيجاد ماهياتها المستقلة المطابقة لنفس المعانى المستنبطة من تحليل النصوص. وعلى هذا النحو يتم اتفاق التنزيل والتأويل، اللغة والوجود الاستنباط والاستقراء، كلام الله وكلام الإنسان.

ثانياً : الألوان فى القرآن الكريم.

ذكر لفظ «اللون» فى القرآن تسع مرات، ستة عامة وثلاثة خاصة، مما يدل على أن

اللون له دلالة فى عمومه أكثر مما له دلالة فى خصوصه. اللون دلالة على التنوع والتعدد، والتباين والاختلاف. لذلك ذكر لفظ اللون جمعاً، سبع مرات، ومفرداً مرتين. فالجمع أكثر دلالة على التنوع من الفرد. اللون الواحد، والشكل الواحد، والرأى الواحد مستحيل فى الحياة البشرية. فالطبيعة مختلفة ومتباينة بما فيها من جماد ونبات وحيوان[1]. والنبات مختلف ألوانه وكذلك الثمار[2]. والشراب الذى يخرج من بطون الحيوان مختلف ألوانه بين بياض اللبن وصفار العسل[3]. والناس تختلف ألوان بشرتها وألسنتها، دون تحديد لماهياتها، فألوان البشرة تختلف تبعاً لقرب السكان من الشمس أو بعدهم عنها. واختلاف الألسنة راجع لاختلاف الأصوات ونشأة اللغات فى أماكن متعددة[4]. هذا وصف لواقع. ولاغرابة أن تكون عقيدة التوحيد أول من يثبت التعدد والتنوع.

أما دلالة اللون الخاصة فإن وظيفتها تحديد الشىء. اللون عامل مساعد على الرؤية والتحديد والاختيار. فالبقر يتحدد نوعه بالألوان[5]. واللون قد يكون باهتاً لا يقوم بوظيفته فى الادراك كعامل مساعد وقد يكون فاقعاً يسر الناظرين[6]. اللون الفاقع إذن أفضل من اللون الباهت فى تحديد الشىء. لا يدرك الشىء من خلال الحواس الصماء، من خلال الادراك الحسى الذى يتحول إلى تصور مجرد بل كصورة فنية تؤثر فى النفس، وتدخل إلى الوجدان مباشرة من أجل اقتضاء الفعل. فالادراك ليس عملاً نظرياً خالصاً بل هو أيضاً باعث على الفعل. وبالتالى تمحى ثنائية النظر والعمل، النظر المجرد والعمل الغائب[7].

وقد تم تخصيص اللون ثلاث مرات، مرتين للون الأصفر، ومرة لثلاثة ألوان، الأبيض والأحمر للجبال، والأسود للغربان. فاللون الأصفر الفاقع دليل على الصحة فى الحيوان فى مقابل اللون الأحمر القانى دليل الصحة فى الإنسان. أما الجبال فإنها بين اللون الأبيض إذا ما تساقطت عليها الثلوج واللون الأحمر إذا ما كانت مملوءة بتراب الحديد. أما الغربان فى

---

(١) «وما ذرأ لكم فى الأرض مختلفاً ألوانه إن فى ذلك لآية لقوم يذكرون» (١٦:١٣).

(٢) «ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلف ألوانها» (٣٥:٢٧).

(٣) «يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس» (١٦ : ٦٩)، «ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانه كذلك» (٣٥ : ٢٨).

(٤) «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم والوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين» (٣٠ : ٢٢).

(٥) «قال ادع لنا ربك يبين ما لونها؟» (٢ : ٦٩).

(٦) قال أنه يقول «أنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين» (٢ : ٦٩).

(٧) أنظر دراستنا: الشىء تصور هو أم صورة؟ ابداع، ١٩٩٢ ومنشورة فى الجزء الثانى.

السماء فإن لونها أسود سواء كان حقيقة أم نظراً لبعد المسافة فى رؤيتها من الأرض وهى تحلق فى السماء[1].

أما من حيث استعمال الضمائر، فإن المرات التسعة التى ذكر فيها لفظ اللون مضافاً إلى الضمائر. فاللون ليس شيئاً بل هو كيفية. ليس موضوعاً مصمتاً بل موضوع يتجه نحو ذات. لا يوجد اللون مجرداً .كل لون هو لون لشئ. اللون نفسه ليس شيئاً بل هو كيفية لشئ. والكيفية رباط بين الشئ والشعور، قصد متبادل بين الموضوع والذات. والغالب على الضمير هو الضمير الغائب المفرد المؤنث، لونها مرتان، وألوانها مرتان أو ضمير الغائب الجمع المذكر مثل ألوانه. أما إذا كان اللفظ يدل على اختلاف ألوان البشرة وتعدد اللغات فإنه يكون فى صيغة المخاطب الجمع المذكر مثل ألوانكم.

أما من حيث المفرد والجمع فقد ذكر اللفظ جمعاً سبع مرات ومفرداً مرتين.يشير اللون أساساً إلى التعدد والتنوع فى ألوان الجبال، وألوان ما فى الأرض، وألوان ما تنتجه بطون الحيوان، وألوان الدواب والأنعام، وألوان الزرع، وألوان الثمار، وألوان الطير فى السماء، وألوان البشرة فى الناس. ولم تذكر ألوان الأسماك لأنها مطوية فى أعماق المياه، تحديدها ليس باللون من خلال البصر بل من خلال الطعم الطرى الشهى، من خلال الذوق.

أما من حيث الفعل والاسم فقد استعملت ألفاظ الألوان كأسماء وصفات وليست كأفعال لأنها كيفيات للأشياء وليست صفات للأفعال. الشىء هو الذى يتلون بفعل الطبيعة وإن كان سبب التغير هو الإنسان، الفلاحة فى الأرض من أجل النبات الأخضر أو اهمالها فينشأ الهشيم الأصفر. الألوان تغيرات فى الطبيعة ناتجة عن فعل الإنسان فيها.

وقد ذكرت سته ألوان فى القرآن الكريم: الأبيض والأخضر، والأسود، والأصفر، والأحمر، والأزرق على التوالى من حيث الأهمية طبقاً لمقدار التكرار. فقد ذكر الأبيض أثنا عشرة مرة، والأخضر ثمان مرات، والأسود سبع مرات، والأصفر خمس مرات، وكل من الأحمر والأزرق مرة واحدة ويتضح من الترتيب أولوية الايجاب على السلب، فالأبيض والأخضر ،بياض الوجه مجازاً، وإخضرار الزرع حقيقة، لهما الأولوية على الأسود والأصفر، سواد الوجه مجازاً، وأصفرار الزرع حقيقة. كما أن الأحمر إيجاب فى لون الجبل المملوء بالحديد فى حين أن الأزرق سلب، زرقة بشرة الخائف ولون جلد المذنب.

---

(١) «ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلف الوانها، ومن الجبال جدد بيض وحمر، مختلف الوانها وغرابيب سود» (٣٥: ٢٧).

وتكاد تقترب الأهمية مع التقابل والتضاد لولا تقدم الأخضر على الأسود بمرة واحدة نظراً لأولوية الايجاب على السلب. فكل لونين متضادان: الأبيض والأسود، الأخضر والأصفر. بل أن الأحمر والأزرق متضادان فى التقابل بين الشريان والوريد، بين الدم الرائق والدم الفاسد، بين لون الصحة ولون المرض، بين حمرة السماء ساعة الشفق أو الغسق وزرقتها الدائمة. والتضاد هو تضاد الايجاب والسلب، الحسن والقبح، الخير والشر. الأبيض لون الصفاء والشفافية، والأسود لون المقت والسوء. الأخضر لون الأزدهار والنماء واليناعة، والأصفر لون الموت والجفاف واليبوسة. الأحمر لون الجبال المملوءة بالحديد والدم القانى، واالأزرق لون الخوف من سوء العاقبة والدم الفاسد.

وهى الألوان الرئيسية التى تكون ألوان الطيف السبعة. فباستثناء الأبيض والأسود المجازيين سواء بالنسبة للضوء والظلمة أو بالنسبة للعمل الصالح وعمل السوء تتكون ألوان الطيف من الأحمر والأزرق والأصفر والأخضر والبرتقالى والبنفسجى والنيلى. الأحمر والأصفر فقط هما اللونان الرئيسيان وباقى الألوان مركبة. فالأزرق اجتماع الأحمر والأخضر، والأخضر اجتماع الأزرق والأصفر. والبرتقالى اجتماع الأحمر والأصفر، والبنفسجى اجتماع الأحمر والأزرق، والنيلى اجتماع الأزرق والأبيض. الأحمر والأصفر إذن هما اللونان الأصيلان، النار والصحراء، اللهب والرمال.

ومع ذلك فإن الألوان حركة انتقال من لون إلى آخر ليس فقط عن طريق المزج بل أيضاً بفعل الطبيعة والإنسان. فالأصفر يتحول إلى الأخضر بنزول الماء وفعل الزراعة. ويتحول الأخضر إلى أصفر بانقطاع المياه والأهمال الإنسانى كما هو الحال فى ظاهرة التصحر. والأسود يتحول إلى أبيض بازدياد الضوء كما يتحول الأبيض إلى أسود بتناقص الضوء. وتتحول الحمرة إلى زرقة بمرور الوقت من الشروق إلى الصباح. كما تتحول زرقة السماء إلى حمرة ساعة الغسق.

ثالثاً: الأخضر والأصفر

بالرغم من أن اللونين الأخضر (ثمانى مرات) والأصفر (خمس مرات) يأتيان فى المرتبة الثانية من حيث التكرار الكمى بعد الأبيض (أثنا عشرة مرة) والأسود (سبع مرات) إلا أن دلالتهما الحقيقية أكثر من دلالتهما المجازية فى حين أن اللونين الأبيض والأسود دلالتهما مجازية أكثر منها حقيقية. لذلك يسبقان فى التحليل الأبيض والأسود.

ذكر لفظ الأخضر ومشتقاته ثمان مرات فى القرآن ، صيغة الجمع للدلالة على النبات

مثل السنابل الخضر[1]. وتذكر السنابل فى صيغة المؤنث الجمع «سنبلات» للدلالة على نضارة الزرع بالتأنيث. والسنبلات الخضر مثل البقر السمين، والسنبلات اليابسات مثل البقر العجاف. كلما ازدادت الخضرة ازدادت الثروة الحيوانية، وكلما اتسعت رقعة الأراضى المنزرعة كثرت المراعى. وتنشأ المجاعة عندما يعم الجفاف، ويأكل اليابس الأخضر كما هو الحال فى التصحر وعندما تموت الثروة الحيوانية. وتنتهى الحياة الإنسانية بانتهاء الزرع الأخضر والبقر السمين. كما يستعمل لفظ «خضِر» مرة واحدة للاشارة إلى النبات الذى يخرج من الأرض بعد أن ينزل عليه الماء[2]. فلا يوجد صعود للنبات دون نزول للماء كما لا يوجد تأويل دون تنزيل. ويستعمل لفظ «مخضرة» لوصف الأرض عندما ينزل عليها الماء من السماء فتصبح مخضرة ويهيج بها الزرع[3]. ومن الشجر الأخضر تخرج النار. فالزراعة تتحول إلى صناعة فيتحول الأخضر إلى الأحمر[4]. الزراعة دون صناعة نقص. قد ينبت الزرع تلقائيا فى الأرض بسقوط الماء من السماء ولكن الزرع الأخضر بعد أن يجف لا يتحول إلى صناعة إلا بالفعل الإنسانى والعمل اليدوى. الماء ينتج الزراعة، والزراعة تنتج الصناعة. وفى الحياة اليومية، الزرع الأخضر طعام النهار، والنار دفء الليل فى جوف الصحراء. وأخيراً، فكما أن الأخضر لون الخصوبة والوفرة فى الدنيا كذلك هو لون الثواب والحياة الرغدة فى الآخرة. يلبس المؤمنون ثياباً خضراً، ويتكؤون على رفوف خضراء[5]. ومن كانت حياته فى الدنيا خضراء فإنها تكون فى الأخرة خضراء.

أما اللون الأصفر فقد ذكر فى القرآن خمس مرات، مرتان منها للدلالة على الزرع الأصفر، اليابس الجاف والذى يتحول إلى حطام تذروه الرياح[6]. فينتقل الايجاب إلى

---

(١) «وقال الملك أنى أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف، وسبع سنبلات خضر يأكلهن سبع عجاف» (١٢ : ٤٣) «يوسف أيها الصديق افتنا فى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وآخر يابسات» (١٢ : ١٦).

(٢) «وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شىء فأخرجنا منه خضرا، نخرج منه حباً متراكباً، ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من اعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه، انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه، إن فى ذلك لآيات لقوم يؤمنون» (٦ : ٩٩).

(٣) «ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة، إن الله لطيف خبير» (٢٢ : ٦٣).

(٤) «الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون» (٣٦ : ٨٠).

(٥) «عاليهم ثياب سندس خضر واستبرق، وحلوا أساور من فضة، وسقاهم ربهم شراباً طهوراً» (٧٦ : ٢١)، «اولئك لهم جنات عدن تجرى من تحتهم الأنهار، يحلون فيها من أساور من ذهب، ويلبسون ثياباً خضراً من سندس واستبرق متكئين فيها على الارائك، نعم الثواب وحسنت مرتفقا» (١٨ : ٣١)، «متكئين على رفرف خضر وعبقرى حسان» (٥٥ : ٧٦).

(٦) «ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع فى الأرض ثم يخرج به زرعاً مختلفاً ألوانه ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يجعله حطاماً إن فى ذلك لذكرى لأولى الألباب» (٣٩ : ٢١)، «اعلموا إنما الحياة =

السلب، والحياة إلى موت، والغابة والوادى إلى صحراء جرداء. إنها دورة الحياة، من البداية إلى النهاية. ولا فرق فى ذلك بين الحياة الطبيعية، حياة النبات، الحياة الإنسانية. ويستعمل لذلك لفظ «مصفر» وليس أصفر للدلالة على التغير من حال إلى حال. الأصفر إذن حالة متوسطة للنبات بين الحياة والموت، وبين البقاء والفناء فإذا كان الأخضر يبشر بالبداية فإن الأصفر ينذر بالنهاية. كما يستعمل الأصفر مرة ثالثة بنفس الصيغة «مصفر» للدلالة على الريح التى تهب محملة بالرمال الصفراء وبالهشيم الأصفر[(١)]. فإذا كان الأخضر يثبت فى الأرض ويركز فيها بالجذور، أصلها ثابت وفرعها فى السماء، فإن الأصفر يقطع من الأرض تذروه الريح هباء منثورا. ويستعمل اللون الأصفر مرة رابعة فى صيغة المؤنث المفرد «صفراء» للدلالة على صحة الحيوان خاصة لو كان الأصفر فاقعاً يسر الناظرين[(٢)]. وأخيراً يستعمل اللون الأصفر لوصف حجم الشرر ولونه المتطاير من الجحيم يوم القيامة تصويراً لشدتها من أجل التأثير فى النفس[(٣)].

رابعاً : الأبيض والأسود

من حيث الشكل اللغوى ذكر لفظ «الأبيض» ومشتقاته فى القرآن أثنى عشرة مرة. وهو اللون الأكثر تكراراً، يليه الأخضر (ثمان مرات). كلاهما لونان إيجابيان، الأبيض رمز الصفاء، ونظافة اليد، والعمل الصالح، والأخضر رمز النماء والحياة، عمل الله والإنسان فى الطبيعة، المطر من الله، والزرع من الإنسان. وقد ذكر اللفظ اسم صفة تسع مرات، وفعلاً ثلاث مرات. فالاسم هو الغالب على الفعل. ويدل ذلك على أنَّ الابيض فعل الشئ كما أنه صفة له بعكس الأخضر الذى هو صفة للشىء وليس فعلاً له. إنما فعل الأخضر لله بإنزال الماء وللإنسان بالزرع. وذكر اسم الصفة مفرد مؤنث فى صيغة «بيضاء» ست مرات، ومرة واحدة مفرد مذكر فى صيغة «أبيض»، ومرتان جمع فى صيغة «بيض». فالغالب هو المفرد المؤنث مثل المرأة البيضاء، رمز النعمة والرفاهية. أما الفعل فقد ذكر مرتان فى الماضى وصفا لحدث متغير، ومرة واحدة فى المضارع حكماً على حقيقة ثابتة.

= الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد كمثل غيث اعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً، وفى الأخرة عذاب شديد، ومغفرة من الله ورضوان، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور» (٥٧ : ٢٠).

(١) «ولئن أرسلنا ريحاً فرأوه مصفراً لظلوا من بعده يكفرون» (٣٠ : ٥١).

(٢) «قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها؟ قال أنه يقول أنها بقرة صفراء فاقع لونها، تسر الناظرين» (٢ : ٦٩).

(٣) «أنها ترمى بشرر كالقصر، كأنه جمالات صفر» (٧٧ : ٣٣).

أما من حيث المضمون أى الموصوف فقد ذكرت اليد البيضاء خمس مرات، والوجوه التى تبيض مرتين، والعينان التى تبيض مرة واحدة. فاليد هى الغالبة على الوجه والعينين، ومجموعها ثمانية لوصف اعضاء البدن. أما المرات الأربعة الأخرى، فمرة للضوء وكأنه خيط أبيض بازغاً من الظلمة كخط أسود، ومرة للجبال الجدد البيض بفعل الثلوج ومرة بالكأس الأبيض الشفاف بفعل المياة الصافية التى يشرب منها المؤمنون فى الجنة، ومرة لوصف الحور العين، قاصرات الطرف، كأنهن بيض مكنون. وبالتالى يكون استعمال اللفظ ثمان مرات لأعضاء الإنسان، ومرتين للطبيعة، وكلاهما فى الدنيا، ومرتين فى الآخرة للكأس والنساء. ومن كانت حياته بيضاء فى دنياه كانت أيضاً بيضاء فى آخرته.

أما من حيث المعنى فقد ذكر المعنى الحقيقى عشرة مرات لوصف بياض العينين واليد البيضاء، والضوء الأبيض، والجبال البيض، والكأس البيضاء والنساء البيض. وذكر المعنى المجازى مرتين لوصفه الوجوه البيضاء دليلاً على الإيمان والعمل الصالح. فتبيض العينان حقيقة من الحزن[1]. ويبيض الوجه مجازاً دليلاً على العمل الصالح فى مقابل الوجوه السوداء دليلاً على سوء الأعمال[2]. أما اليد البيضاء بالمعنى الحقيقى فإنها اليد النظيفة الطاهرة وبالمعنى المجازى اليد العفيفة الشريفة[3] قد تطوى اليد بين الجناحين وقد تدس فى الجيب ثم تخرج بيضاء من غير سوء. أما الأبيض فى الطبيعة فللضوء المنبثق من الظلمة حتى يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود[4]. وهو أيضاً للجبال التى يتساقط عليها الثلوج فيغطيها الثوب الأبيض بعد أن كانت حمراء تكشف عن معادنها وصخورها وألوانها الأخرى[5]. ويستمر اللون الأبيض من الدنيا إلى الآخرة، من العمل الصالح إلى الثواب. فيطاف على المؤمنين بكأس بيضاء بها ماء رقراق لذة للشاربين[6]. ويتمتعون بنساء بيضاء، قاصرات الطرف، حورعين[7].

---

(١) «وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم» (١٢ : ٨٤).

(٢) «يوم تبيض وجوه وتسود وجوه» (٣ : ١٠٦)، «وأما الذين أبيضت وجوههم فى رحمة الله» (٣ : ١٠٧).

(٣) «ونزع يده فإذا هى بيضاء للناظرين» (٧ : ١٠٨)، «وأضمم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء، آية أخرى» (٢٠ : ٢٢)، «ونزع يده فإذا هى بيضاء للناظرين» (٢٦ : ٣٣)، «وادخل يدك فى جيبك تخرج بيضاء من غير سوء» (٢٧ : ١٢) ، «اسلك يدك فى جيبك تخرج بيضاء من غير سوء» (٢٨ : ٣٢).

(٤) «وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود» (٢ : ١٨٧).

(٥) «ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها، وغرابيب سود» (٣٥ : ٢٧).

(٦) «يطاف عليهم بكأس من معين، بيضاء لذة للشاربين» (٣٧ : ٤٦).

(٧) «وعندهم قاصرات الطرف عين، كأنهن بيض مكنون» (٣٧ : ٤٩).

أما الأسود من حيث الشكل اللغوى فقد ذكر فى القرآن سبع مرات، اسم صفة خمس مرات، وفعلاً مرتين مما يدل على أن السواد صفة للشيء أكثر منه فعلاً إنسانياً. والصفة الغالبة فى الحقيقة هى صفة فعل «مسود»، مرتين مذكر، ومرة مؤنث مما يدل على أن السواد صفة فعل تتغير فى الأشياء .

أما صفة الأسود فإنها للظلام وجمعها سود للغربان فى السماء التى تطير فوق الجبال الحمر أو البيض. وقد استعمل اللفظ مرتين حقيقة لوصف الظلمة والغربان وخمس مرات مجازاً لوصف الوجه الأسود مرتين والوجوه السوداء ثلاث مرات. أما الأفعال فمرتان، مرة فى الماضى لوصف حدث، ومرة فى المضارع كحكم على حقيقة.

أما من حيث المضمون، فالظلمة سوداء والغربان سود[1]. السواد هنا سلب لأنه غياب الضوء، والغربان سود لبعدها عن العين وهى تحلق فى السماء أو لريشها الأسود وهى على الأرض. ولكن الأهم هى دلالة الأسود على الحزن والأسى والغيظ. فإذا بشر العربى الجاهلى بالأنثى ظل وجهه مسوداً. ينسب الذكور إلى نفسه ويعزو إلى الله الاناث[2]. ومن كان وجهه مسوداً فى هذه الدنيا فهو فى الآخرة كذلك دليلاً على الكذب والجحود والنكران[3].

خامساً : الأحمر والأزرق

الأحمر والأزرق هما أقل الألوان ذكراً فى القرآن، مرة واحدة لكل لون فى علاقة التضاد بين الموجب والسالب. فالأحمر لون الجبال بما فيها من حديد، فيه بأس شديد ومنافع للناس. والجبال «حمر» فى صيغة الجمع للدلالة على سلسلة الجبال الممتدة. تبيض إذا تساقطت عليها الثلوج. وتطير فوقها الغربان السوداء. فينشأ التقابل بين الأحمر والأبيض والأسود[4]. فإذا استعمل اللون الأحمر حقيقة فى هذه الدنيا فإن اللون الأزرق يستعمل مجازاً فى الآخرة لوصف لون بشرة أصحاب السوء خوفاً من العذاب[5]. والأحمر والأزرق

---

(١) «وكلوا وأشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر» (٢ : ١٨٧)، «ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود» (٣٥ – ٢٧) .

(٢) «وإذا بشر أحدهم بالانثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم» (١٦ : ٥٨)، «وإذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلاً ظل وجهه مسوداً وهو كظيم» (٤٣ : ٢٧) .

(٣) «يوم تبيض وجوه وتسود وجوه. فأما الذين أسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون» (٣ : ١٠٦)، «ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة» (٣٩ : ٦٠).

(٤) «ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود» (٣٥ : ٢٧).

(٥) «يوم ينفخ فى الصور، ونحشر المجرمين يومئذ زرقا» (٢٠ : ١٠٢).

كلاهما لون النار. إذ يحمى الحديد بالنار فيصبح أحمر متوهجاً. كما تُقرن الزرقة بالعذاب. وهو تقابل بين حرارة الحديد المحمى وبرودة البشرة الزرقاء. فإذا كانت ألوان الإيجاب هى الأخضر والأبيض والأحمر فإن ألوان السلب هى الأصفر والأسود والأزرق. وختاماً يمكن أن يقال[1]:

١ - لا يكفى أن يكون الأخضر شعاراً يتغنى به. فقد كان علم مصر قبل الثورة يجمع بين الأخضر كرمز للزراعة، والأبيض فى الهلال والنجوم الثلاثة. وأصبح شعار الثورة الليبية الكتاب الأخضر فى مقابل اللون الأحمر فى الثورة الاشتراكية والأزرق فى النظم الرأسمالية. كما أصبح شعار وحدة الشمال والجنوب فى المغرب العربى فى المسيرة الخضراء. بل يتحول اللون الأخضر إلى هدف قومى حتى تتحول الصحراء الصفراء إلى أراضى خضراء، ويصبح العالم العربى مكتفياً بذاته فى الغذاء. المياه موفورة فى الأنهار، نهر النيل، ودجلة والفرات، والمياة الجوفية فى النهر العظيم فى ليبيا، والأمطار وافرة فى المغرب العربى، فى المغرب والجزائر وتونس، والأرض خصبة فى مصر والسودان وسوريا والعراق. ورؤوس الأموال متراكمة من النفط الأسود، والسواعد موجودة لدى جموع الفلاحين. فلا شىء ينقص من أجل تحويل الرمال الصفراء إلى أرض خضراء. فالتصور موجود، والوجدان العربى مازال يحياه.

٢ - ثم جاءت الثورات العربية فأضافت اللون الأسود فى اعلامها دليلاً على عهد الظلم والاستعباد، واللون الأحمر دليلاً على الثورة والتغير الاجتماعى، واللون الأبيض رمزاً لصفاء القلب وحسن الطوية. وتوارى الأخضر قليلاً إلا فى باقى اعلام فلسطين وسوريا والعراق والأردن. وتحول اللون الأصفر من الرمال إلى الذهب فى علامة النسر أو فى ثياب الجيش وشاراته، نجومه وسيوفه. فتوارى جدل الأخضر والأصفر من شعورنا القومى حتى عز الغذاء وامتدت الصحراء، وانحسرت الأرض الخضراء بسبب التجريف واتساع العمران. وزحف اللون الأحمر لون الطوب على الزرع الأخضر.

٣ - لا تكفى الشعارات السياسية لتجنيد الجماهير وشحذ الهمم بل أن يُعاد بناء الثقافة الوطنية طبقاً لهذا الموروث الثقافى فى الألوان. فالثقافة الوطنية فى العالم الثالث تقوم بدور الايديولوجية السياسية فى العالم المتقدم. وبدلاً من استعمال هذا الموروث للمنع والقهر والتحريم وتضييق الخناق، والكبت والقهر وقطع الأيادى والرقاب والصلب على جذوع

---

(١) أنظر دراستنا بالأنجليزية The Greenary فى كتابنا Islam in the modern World Vol. II p. 355-365, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1995.

الأشجار فإنه يستعمل من أجل الاحساس بجمال الطبيعة وتناسق الألوان وقبول تحديات العصر فى الاعتماد على الذات فى الزراعة، وتحويل الأصفر إلى أخضر، وفى الصناعة بحمرة الحديد والنار، ونظافة اليد وبياض الوجه بدلاً من السرقة والنهب فى التجارة.

٤ - اختلاف الألوان فى الطبيعة اعتراف بالتعددية السياسية فى المجتمع. فكلاهما قبول التناسق والتناغم فى الطبيعة والمجتمع، فى البدن وفى الروح. ولماذا تكون التعددية فقط فى الزوجات وليس فى الاحساس باختلاف الألوان وبتعدد الالسنة والمشارب والاتجاهات؟ أليس لكل منا شرعة ومنهاجاً؟ يتجلى التوحيد فى التنوع. وفى الوقت الذى تسود فيه الفرقة الناجية وتصبح كل فرق الأمة هالكة يهلك الجميع. وللمخطئ أجر وللمصيب أجران.

٥ - يمثل اللون الأصفر والأسود والأزرق تحدياً للإنسان، الأصفر للصحراء، والأسود لفعل السوء، والأزرق للخوف من العاقبة. بينما يمثل اللون الأخضر والأبيض والأحمر هدف الإنسان وغايته فى الزراعة وفعل الخير والتوجه نحو الطبيعة وتشييد العمران. ليس تقابل الألوان فقط جماليات الرؤية وحسن المنظر بل هى بواعث على الفعل وتجنيد للطاقات، وتحديد للأهداف.

٦ - ليست الألوان فقط فى ثياب المرأة وحليها، الأساور من فضة بيضاء ومن ذهب أصفر، وفى تجميل الارائك والأسرة والزرابى بل هى أيضاً فى الكون كضياء وفى الجبال كمنافع وفى الطبيعة من أجل زراعة الصحراء، وفى الإنسان باعتباره فاعلاً للخير، بالوجه واليد والعين واللسان. ليست الألوان مجرد زخرفة وزركشة وبرقشة بل هى إحدى جوانب رؤية متكاملة للإنسان والطبيعة والكون.

٧ - ليست الألوان فقط كيفيات فى هذه الدنيا بل هى ممتدة إلى الآخرة على نفس النسق، الأخضر والأبيض للخيْر والثواب، والأسود والأزرق للعقاب. فالألوان نمط ثابت مستمر، ودلالاتها واحدة هنا وهناك، اليوم وغداً، فى الحاضر والمستقبل، فى الآنى والآتى. صحبة الألوان إذن دائمة، ودلالاتها ثابتة، وجمالياتها تنبثق من طبيعة الروح ومن روح الطبيعة.

(٣)
تاريخية علم الكلام

أولاً: ماذا تعنى التاريخية؟

تعنى «التاريخية» تكوين الظاهرة نشأة وتطوراً فى مجتمع بعينه ، وفى ظروف محددة وفى مرحلة زمنية خاصة . والفكر ظاهرة، والظواهر الفكرية ظواهر اجتماعية ، والظواهـر

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الأول، ١٩٩٢ .

نحو علم كلام جديد: عقدت الندوة الفلسفية الثالثة «نحو علم كلام جديد» للجمعية الفلسفية المصرية بدعوة كريمة من كلية أصول الدين فى رحاب الأزهر الشريف، وبالاشتراك مع أقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية فى ١٥ - ١٧ يونيو ١٩٩١ . وقد دارت الندوة الأولى حول: (دور أقسام الفلسفة فى مصر) فى يوليو ١٩٨٩ ، من أجل ربط الأقسام بقضايا الوطن بعد أن انعزلت عن الواقع الذى تعمل فيه. ودارت الندوة الثانية حول (مصر فى الإبداع الفلسفى) فى يوليو ١٩٩٠ ، من أجل تأصيل الأقسام فى المدارس الفكرية القديمة دوءا لصورة مدارس الإعارات فى السعودية والخليج. وكانت كلتاهما بدعوة من كلية الآداب فى رحاب جامعة القاهرة. وقد فاقت الندوة الثالثة الندوتين الأوليين من حيث التنظيم والدقة ووفرة الأبحاث التى بلغت خمسين بحثاً، وحضور المشاركين الذين فاقوا المائتين أستاذا، وكرم الضيافة من جامعة الأزهر. وقد عقدت الندوة بالإضافة إلى الجلسة الافتتاحية الأولى والجلسة الختامية الأخيرة عشر جلسات، فى كل جلسة خمس أوراق وخمسة معقبين.

وبعد الكلمات الافتتاحية الترحيبية من مدير مركز صالح كامل للاقتصاد، وعميد كلية أصول الدين، ورئيس الجمعية الفلسفية المصرية، ورئيس جامعة الأزهر، والإمام الأكبر شيخ الأزهر، بدأت الجلسة الأولى برسالة إلى الأجيال من أقدم الفلاسفة سناً: د. إبراهيم بيومى مدكور «أطال الله عمره»، فيها رسالة جيله فى الانفتاح على الغرب. ورد عليه أصغر المتكلمين سناً مبيناً أيضاً رسالة جيلة بعد ستين عاماً فى نقد الغرب. وكان الخطاب الافتتاحى الأول «تجديد الفكر الدينى» للأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود، عارضاً لموقف الثقافة العربية بين التراث القديم والتراث الغربى، ومبيناً أن الوضعية المنطقية ما هى إلا منهج فى التحليل مثل باقى المناهج العلمية وليست مذهباً أو نسقاً. كما عرض أ. د. محمد عبد الهادى أبو ريدة خطة مقترحة لتجديد علم الكلام من حيث المادة العلمية الجديدة فى العلم الحديث، وإن كانت الموضوعات مازالت قديمة مثل الأدلة على وجود الله، والمنهج قديماً وهو الدفاع عن العقيدة وإثباتها بالأدلة العقلية والعلمية. كما عرض أ. د. حسن حنفى لموضوع تاريخية علم الكلام مبيناً أنه علم تاريخى نشأ فى ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية خاصة، تحكمت فى بنيته ومنهجه وغايته وتطوره وأهدافه. وقد تغيرت الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية تماماً، بما يتطلب إعادة النظر فى العلم كله ونقله من الماضى إلى الحاضر، من موضوع الكلام الإلهى إلى الكلام الإنسانى، ومن منهج الدفاع إلى منهج التحليل، ومن البنية الثنائية وقسمة العقائد إلى عقليات وسمعيات، إلى بنية واحدة هى العقليات، ومن وصف الوجود الطبيعى إلى تحليل الوجود الاجتماعى، ومن الغاية وهى الفوز فى الآخرة إلى الصلاح فى الدنيا ، ومن الدفاع عن العقيدة التى كانت موضع الهجوم من الديانات السابقة إلى الدفـاع عن =

الاجتماعية ظواهر تاريخية . ولاشىء يحدث، بما فى ذلك الفكر ، إلا فى المجتمع والتاريخ.

=مصالح الأمة، أرضها وثرواتها، وحرياتها، ووحدتها، وتفوقها، وهويتها، وجماهيرها، وهى مظان الخطر وموضع الهجوم فى هذا العصر. واستمر اليوم الأول كله فى عرض لإشكاليته سواء فى الموضوع أو فى المنهج وبيان أن علم الكلام ليس علماً مقدساً بل هو اجتهاد بشرى خالص، يتغير بتغير الظروف والأحوال. فهم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم. ومسؤوليتنا لا تقل عن مسؤولية الأشعرى وواصل بن عطاء والجاحظ والنظام والباقلانى والقاضى عبد الجبار والجوينى والغزالى والرازى والآمدى والإيجى والبغدادى والبيضاوى والنسفى وأصحاب قواعد العقائد الأخيرة: اللقانى والبيجورى وهى القواعد التى تدرس فى الأزهر، ونستأنف «رسالة التوحيد» لمحمد عبده و«الرد على الدهريين» للأفغانى و«تجديد الفكر الدينى» لمحمد إقبال.

وكان موضوع اليوم الثانى «علم الكلام والاتجاهات الفكرية المعاصرة» من أجل التعامل مع المذاهب العصرية مثل الماركسية والوجودية والعلمانية والاستشراق، أو العقلانية والوضعية والعلم. وفى والمساء تم التعامل مع الاتجاهات الفكرية المعاصرة عندنا ممثلة فى الحركات الأصولية وتحديد دورها فى النهضة الإسلامية، والحاكمية ونظريات السلطة، والموقف من تفكير المسلم، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وقد تم تحليل فكر الجهاد فى مرتكزاته الأساسية فى التكفير والهجرة ومصادره فى خطاب سيد قطب، ودور ابن تيمية فى الحركات الإسلامية المعاصرة، ومفهوم الحاكمية ثم تقييم فكر الجهاد.

وفى اليوم الثالث «علم الكلام وقضايا العصر»، ثم عرض القضية فى اللاهوت المسيحى الجديد، فالفرق غير الإسلامية جزء من علم الكلام كما هو الحال عند القدماء. وتم طرح عدة تساؤلات من الأخوة الاقباط والأرثوذكس والكاثوليك حول: هل هناك لاهوت مسيحى شرقى جديد؟ من نيافة الأنبا جريجوريوس أسقف البحث العلمى، هل هناك لاهوت مسيحى غربى جديد؟ من الأب فاضل سيداروس، اللاهوت المسيحى وتحديات العصر من الأب موريس تاودروس، هل هناك علم كلام يهودى؟ من د. محمود العزب. وكانت جلسة تمثل فيها روح الحوار الذى يقوم على الاحترام المتبادل والأخوة الوطنية. ثم تم تخصيص الجلسات الأخيرة لعلم الكلام والإنسان المعاصر، وبناء الوعى العربى، وقضايا الهوية والانتماء، ورسالة الإنسان، وبناء العقيدة ونقد العقل العربى، وبناء الحضارة، والنظام الدولى الجديد، وإشكالية الفكر الحضارى، والوظيفة الحضارية للعقيدة، وجمال الطبيعة، وعدد آخر من القضايا الرئيسية للعصر .

وقد خصصت الجلسة الأخيرة لموضوعات الجمعية الفلسفية المصرية وأوضاعها العلمية والإدارية والمالية. وتليت التوصيات العامة للندوة فيما يتعلق بإصدار مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، وإصدار الأبحاث فى مجلد، واختيار موضوع الندوة الرابعة «نحو مشروع حضارى جديد» بدعوة من كلية دار العلوم وفى رحاب جامعة القاهرة، والتوصية بإضافة موضوع الإنسانيات فى تدريس علم الكلام فى الجامعات المصرية، وقراءة الموضوعات القديمة بروح العصر، وربط علم الكلام بالاتجاهات الفكرية المعاصرة، ودراسة العلم بمناهج جديدة، وإعداد خطة لتطوير العلم فى الدراسات العليا، وأهمية اللقاء مع علم الكلام المسيحى واليهودى.

وقد تمت المناقشات فى إطار من الاحترام المتبادل، وفى جو من حرية الفكر، والنقاش الحر، وتمثيل كل الآراء والتعبير عن كل الاتجاهات دون مزايدة من هذا الفريق أو ذاك، اقتفاء لسنة الأزهر الشريف الذى كان مهداً للعلماء، ومكاناً لالتقاء الآراء، درءا لمخاطر التكفير والاستئثار بالرأى، واعتزازاً بحق الاختلاف، فاختلاف الأئمة رحمة بينهم، وكلنا رادٌ وكلنا مردود عليه، ولو شاء الله لجعلنا أمة واحدة، وأن لكل أمة شرعة ومنهاجاً.

وقد حرص جميع الأساتذة المشتركين على إنجاح الندوة، بمساهماتهم الفعالة فى المحاضرات والتعقيبات والمناقشات. وكانت فرصة تعرّف بها اساتذة الفلسفة فى مصر على بعضهم البعض بدلاً من =

ولا يرتبط مفهوم «التاريخية» بالضرورة بالمفهوم الغربى Historicité. فالتاريخية عندنا أمر واقع، مثلها فى علم الكلام، تاريخ الفرق الإسلامية نشأة وتطوراً، وتاريخاً فى الفرق، وبنية فى العقائد. لاحظ ذلك القدماء والمحدثون، طبقاً لقانون الفعل ورد الفعل، الطرفان

= القطيعة أو معرفة الأسماء دون الأشخاص. وقد شاركت الصحافة ووسائل الإعلام ووكالات الأنباء المحلية والعالمية بتغطية ما دار فى الجلسات والكتابة عنها بطريقة موضوعية ونزيهة، وأشادت بحسن التنظيم وأدبيات الحوار؛ باستثناء البعض هنا أو هناك، ممن لا يزالون يعيشون على الإثارة الصحفية والمزايدة فى الدين وتوزيع الاتهامات جزافاً دون علم أو تبصُّر.

ويظل الإشكال قائماً حتى بعد الندوة عن إمكانية إعادة بناء العلوم القديمة التى نشأت وتطورت واكتملت فى القرون السبعة الأولى ثم توقفت فى القرن الثامن وأرخ لها ابن خلدون. ثم تم تدوينها وحفظها فى عصر الشروح والملخصات إبان العصر المملوكى والتركى حتى بدأت النهضة الإسلامية العربية الحديثة لإعادة النظر فى هذه العلوم. ولما هبطت هذه الحركة اتجهت أكثر فأكثر نحو السلفية، وطرح هذا الجيل من جديد مشروع إعادة بناء هذه العلوم واستئناف ما بدأته النهضة الحالية. وبالتالى يتم الانتقال من علم الكلام الذى نشأ فى ظروف الفتح الأولى، وللدفاع عن العقائد ضد منتقديها، وفى إطار الثقافة اليونانية؛ وفى مواجهة الديانات القديمة، إلى علم الكلام الجديد فى ظروف الهزيمة والردة والدفاع عن أرض المسلمين وثرواتهم، وفى إطار من الثقافة المعاصرة، وفى مواجهة التيارات والمذاهب الحديثة. ويمكن استئناف المهمة نفسها مع علوم الحكمة وعلوم التصوف وعلم أصول الفقة وباقى العلوم النقلية والعقلية والإنسانية.

لسنا مستشرقين ننظر إلى حضارتنا من الخارج بل نحن أصحاب الدار، نتحمل نفس المسئولية. مهمتنا إعادة القراءة والتطوير بل وبداية مرحلة جديدة وتحول تاريخى جديد عن طريق التأويل الجديد للكلام القديم مثل اكتشاف بعدى الإنسان والتاريخ وراء قسمة العقائد إلى عقليات وسمعيات. فالذات والصفات تصف الإنسان الكامل بأوصاف ست وصفات سبع، وتصف الإنسان المتيقن المنفرد بالحرية والعقل والمسئولية. وفى السمعيات، فى النبوة تاريخ البشرية فى الماضى، ويعنى المعاد تاريخها فى المستقبل. ويشير الإيمان والعمل إلى الحاضر وعمل الفرد فيه، فى حين تشير الإمامة إلى الدولة ونظام الحكم. وبالتالى يبرز هذان البعدان الجديدان، الإنسان والتاريخ، من ثنايا العقليات والسمعيات القديمة فى عصر يزهو بحقوق الإنسان وبظهور مفهوم التقدم والتاريخ فيه.

كما يمكن إبراز الجديد من القديم مثل اعتبار الحجة النقلية ظنية، والعقلية يقينية، ورفض الجهل والتقليد والظن والوهم، واعتبار النظر أول الواجبات، واعتبار موضوع العلم هو الوجود أى الطبيعة، وليس الله مباشرة، واعتبار العقليات جوهر العقائد، وهى الانتساب إلى مبدأ واحد شامل منزه؛ واعتبار الإنسان حراً عاقلاً مسؤولاً. أما السمعيات فليست جزءاً من جوهر العقائد لأنه لا يوجد دليل عقلى عليها، واعتبار الإمامة عقداً وبيعة واختياراً.

كما يمكن إعادة الاختيار بين البدائل. فقد اختار القدماء طبقاً لظروف عصرهم. ويمكننا اختيار بدائل أخرى طبقاً لظروف عصرنا المتجددة. لذلك يمكن الانتقال من الكسب القديم إلى خلق الأفعال وحرية الاختيار، ومن اعتبار النقل أساس العقل، إلى اعتبار العقل أساس النقل، ومن إنكار العلية الغائية والصلاح إلى إثباتها، تأكيداً على خلافة الإنسان فى الأرض وتسخير الطبيعة له، ومن تشخيص الرسالة فى الرسول إلى تأكيدها كمبادئ عامة فى الرسالة، ومن تحويل مضمونها الغيبى إلى مضمون اجتماعى وسياسى، ومن كسر قانون الاستحقاق فى المعاد إلى تأكيده درءاً للوساطة والخواطر، ومن التفسير الحرفى لمشاهد القيامة إلى التأويل المجازى تأكيداً على معانى العدل، ومن جعل الإمامة فرعاً إلى جعلها أصلاً حتى يمكن رفع اللامبالاة عن الناس. =

النقيضان والوسط، التفريط والافراط والاعتدال[1]. علم الكلام إذن علم تاريخى نشأة فى ظرف معين، وتطور فى بيئة معينة واكتمل فى مرحلة تاريخية بعينها ثم أنهار فى مرحلة تاريخية أخرى.

ولا تعنى «التاريخية» الوقوع فى خطأ «الرد التاريخى» Historical Reductionism أو الانتساب إلى النزعة التاريخية Historicism انكاراً لصفة الاطلاق عن الفكر، خاصة لو كان فكراً دينياً مثل علم الكلام. فالاطلاق يظهر فى البنية التى يكشف عنها التاريخ. فهو اطلاق من خلال بنية الذهن البشرى أو بنية الواقع الإنسانى أو جدل التاريخ، يكشف عن تواضع العلماء واقترابهم من الواقع، وتأسيس العلوم والبرهنة عليها. كما يدل على نقاء الضمير، وصدق الشعور، بعيداً عن ادعاء الحقيقة والمزايدة فى الدين مادام العالم إنساناً يستعمل حواسه، ويستدل بذهنه لادراك الظاهرة، تفسيراً وفهماً، ومادام يقرأ نصوصاً تاريخية تكوّن مادة علمه، ومادام يستعمل لغة تواضع الناس على معانيها وله أهداف اجتماعية معينة. كل ذلك يجعله يدرك أن وضعه نسبى، وأن علمه اجتهاد بشرى، وأن الحقيقة اقتراب منها وصياغة لها، فالكل راد والكل مردود عليه. هذا التواضع العلمى أقرب إلى إيمان المؤمنين من الغرور والادعاء الذى يجعل العالم يوحد بين اجتهاده الخاص والعلم ذاته، بين رؤيته الشخصية والحقيقة ذاتها، بين موقفه النسبى والحقيقة التى يسعى الكل إليها. وهذا هو الاطلاق العلمى المحدد الذى يمكن معرفته ووصفه، وليس الاطلاق النابع

= ويمكن أيضاً إبداع بدائل جديدة إذا لم تكن البدائل القديمة كافية مثل جعل موضوع العلم تحليل الكلام الإنسانى وليس تحليل الكلام الإلهى، واستعمال منهج التحليل وليس منهج الدفاع، والتأكيد على صلاح الدنيا وليس فوز الآخرة، والانتقال من الوجود الطبيعى إلى الوجود الاجتماعى، وربط الألوهية بالأرض، واعتبار الحرية فى موقف، والعقل والنقل فى واقع، والآجال والأرزاق والأسعار من الناس وتوزيع الدخل وقوانين السوق، والنبوة افتراض يمكن التحقق من صحته مثل إثبات تحريف الكتب المقدسة القديمة بمناهج النقد التاريخى الحديث للنصوص، والمعاد رغبة دفينة فى الخلود والبقاء بعد الموت فى الآثار الباقية على الأرض وفى قلوب الناس وفى مخيلة الجماعة، والإيمان والعمل قضية النظر والممارسة، فهم العالم أو تغييره، وانهيار التاريخ القديم من الخلافة إلى الملك العضوض، تتحول إلى نهضة وتقدم. وهذه مهمة الأجيال القادمة من المتكلمين الجدد. يستأنفون الحوار، ويستمرون فى النقاش، بعد أن فتحت الندوة الفلسفية الثالثة الباب، وعرضت الإشكال، وقدمت النماذج، حتى تستأنف الحضارة الإسلامية مسيرتها القديمة، ويستمر جيلنا، عامة وخاصة، فى أدبيات الحوار كما أرساها القدماء. (ابداع، العدد الثامن، أغسطس ١٩٩١).

(١) الشهرستانى الملل والنحل (على هامش الفصل) مجلدان، مكتبة صبيح، القاهرة بدون تاريخ، على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (ثلاثة أجزاء)، دار المعارف ١٩٦٦. حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية، الفصل الثانى: بناء العلم ص ١٤١ – ٢٢٧، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

من الهوى والتسرع والاعلان عن الإيمان امام جمهور من المؤمنين فى دولة «العلم والإيمان». ليس التحدى العلمى هو اثبات الاطلاق بل معرفة نشأته وتطوره. فما دام الاطلاق موضوعاً للمعرفة فإنه لا يكون إلا محدداً، له ظواهر يمكن تثبيتها ومعرفة قوانينها، وتصورات محددة يمكن فهمه من خلالها، ولغة يمكن التعبير عنه بها. الاطلاق الدينى غير العلمى، هوى ورغبة وتسرع فى الحكم بل ومزايدة فى الإيمان، ينم عن اغتراب عن الواقع، وغربة فيه. أما الاطلاق المثالى فإنه تطهر وإيمان عقلى، واحساس بالواجب، وشعور بالضمير وبالمسؤولية الفردية، احساساً بالجمال، وشعوراً بالجلال، وتأكيداً على العمل الصالح تعبيراً عن المثل الأعلى، زهداً فى الدنيا ورنوا إلى الآخرة.

ولا يعنى اعتماد علم الكلام فى نشأته وتطوره على النصوص الدينية أنه علم مطلق فى موضوعه أو فى منهجه أو فى بنيته أو حتى فى نتائجه. النصوص الدينية أحد العوامل فى نشأته كما هى أحد العوامل فى نشأته فى كل عصر طبقاً لظروفه. النصوص الدينية فى كلتا النشأتين واحدة ولكن الظروف الاجتماعية والتاريخية هى المتغيرة. ويكون العيب فى العلماء إذا ما هم ثبتّوا أحد مراحل التاريخ على أنها هى المرحلة الأولى والأخيرة وأن مهمة الخلف هو شرح السلف، وإنه ليس فى الامكان ابدع مما كان، وأن المتقدمين لم يتركوا للمتأخرين شيئاً. وبعد ذلك نشتكى من صحوة الحركة السلفية، نشاطاً وشعبية. مادامت النصوص الدينية مفهومة فى كل عصر، بناء على حاجات العصر فإنها تصبح أيضاً فى اختيارها واستعمالها وتوظيفها ظاهرة تاريخية، جزءاً من الجدل الاجتماعى وحركة التاريخ وليست نصوصاً مستقلة عن التاريخ، مصدراً للعلم وليست هى نفسها موضوعاً للعلم. النصوص الدينية ذاتها نصوص تاريخية، نشأت فى ظروف اجتماعية خاصة عرفت باسم «أسباب النزول»، وتطورت طبقاً للزمان وتجدد حاجات المجتمع وتنوع القدرات البشرية من حيث هى مصادر للشرع عرفت باسم «الناسخ والمنسوخ». ونشأت لذلك علوم بأكملها هى علوم القرآن لبيان تاريخية النصوص، نشأة وتطوراً واكتمالاً. الجمع والترتيب مكاناً وزماناً (النزول والنسخ)، تصوراً ونظاماً (المكى والمدنى)... الخ. ولا يمكن فهمها إلا من حيث تطورها فى التاريخ بالرغم من أن جمعها تم توقيفاً أى طبقاً للبنية لاتبعاً للتاريخ. بل أن الإسلام ذاته الذى يجمع بين هذه النصوص المفرقة على مدى ثلاث وعشرين عاماً فيما عرف باسم «التنجيم» إنما هو حلقة تاريخية خاصة فى تطور الوحى العام منذ آدم حتى محمد، وأن القرآن آخر حلقة فى صحف إبراهيم وموسى، بعد زبور داود، وتوراة موسى وانجيل عيسى، وأن الشريعة الإسلامية آخر صياغة لشريعة الوحى منذ شرعة آدم وشريعة نوح، والاتصال فى ذلك كله أقرب من الانفصال. يتأصل الإسلام فى الحنيفية الأولى،

دين إبراهيم. وهو مراجعة لتاريخ الوحى، وتاريخ الانبياء، وتاريخ الأمم الأولى، وتحقيق تاريخى للنصوص الدينية السابقة ما صح منها وما زاد، ما نقل منها تواتراً وما أضافه الاحبار بأيديهم أو بدلوا فيه، وما أساء فهمه الرهبان وأضافه اللاهوتيون.

ثانياً: مظاهر التاريخية

وتظهر تاريخية علم الكلام فى تاريخ الفرق، وتاريخ النسق أى قواعد العقائد، وتاريخ الثقافة، وتاريخ العصر أو الزمن.

فتاريخ الفرق يثبت أن الفرق الكلامية نشأت فى ظروف اجتماعية وسياسية وصفها مؤرخو الفرق[1]. فالمعتزلة بآرائها، والاشاعرة بعقائدها، والخوارج بأصنافهم، والشيعة بأقسامها إنما نشأت فى حوادث معينة، فكرية أو سياسية، بسبب خلاف فى الرأى أو خلاف فى الموقف السياسى. نشأت المعتزلة بإعتزال واصل، والأشاعرة من النقاش حول الصلاح والأصلح، والخوارج بسبب التحكيم، والشيعة بسبب الامامة وتأجيل خلافة علىّ. وكل فرقة صغرى نشأت أيضاً بسبب خلاف فرعى فى الرأى أو موقف سياسى جزئى مع الفرقة الأم. وأخذت الفرق أسماءها إما من أسماء مؤسسيها مثل الأشعرية والجهمية والنظامية، والهذيلية، والجاحظية، والمعمرية، والجبائية... الخ أو من أسماء حركتها التاريخية وموقفها الفكرى والسياسى مثل المعتزلة، والخوارج، والشيعة، أو من حيث عقائدها التى تميزت بها مثل الصفاتية، والمشبهة، والقدرية، والامامية، والحشوية والمرجئة... الخ. المتكلمون طبقات، طبقات المعتزلة مثل باقى طبقات الفقهاء والصوفية. والطبقات أجيال تتوالى فى التاريخ.[2] والفرق سجالية، تعطى لنفسها ما تسلبه عن الأخرى. كل فرقة على حق والأخرى على باطل. هى الفرقة الناجية والأخرى هالكة. هى تؤمن وتقرر، والأخرى تزعم وتدعى. كما تحددت الفرق الإسلامية فى مقابل الفرق غير الإسلامية مما يدل على الطابع التاريخى للفرق، وتحديد العقائد الإسلامية وصياغتها فى مواجهة العقائد والديانات المعاصرة لها أما ابتداء كما هو الحال عند ابن حزم فى «الفصل» والشهرستانى فى «الملل والنحل» وأما بمناسبة عقيدة التوحيد كما هو الحال فى «المغنى» للقاضى عبد الجبار أو

---

(١) وذلك مثل «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» للاشعرى (٣٣٠)، «التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع» للملطى الشافعى (٣٧٧هـ)، «التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» للباقلانى (٤٠٣هـ)، «الفرق بين الفرق» للبغدادى (٤٢٩هـ)، الفصل لابن حزم (٤٥٦هـ)، «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» للرازى (٦٠٦هـ)، «فرق الشيعة للنوبختى...» الخ.

(٢) وذلك مثل «طبقات المعتزلة» للبلخى (٣١٩هـ)، والقلضى عبد الجبار (٤١٥هـ) والحاكم الجشمى (٤٩٤هـ).

«التمهيد» للباقلانى. كما يتم الرد على اليهود فى النسخ، وعلى النصارى فى التوحيد، وعلى السوفسطائيين فى نظرية العلم، وعلى البراهمة فى النبوة، وعلى المهندسين فى الالهيات فى الصفات، وعلى القائلين بتناسخ الارواح فى المعاد... إلخ. كتب الأشعرى «مقالات غير الإسلاميين» أولاً، والقاضى عبد الجبار «الفرق غير الإسلامية» الجزء الرابع من «المغنى».

والنسق أى قواعد العقائد تاريخى، تكوّن عبر العصور. كل جيل يضيف إلى الجيل السابق موضوعاً أو تصوراً أو محوراً أو بنية. ويمكن رؤية ذلك بتتبع تاريخى زمانى لكتب العقائد وكيفية تكوينها ابتداء من الموضوعات المتفرقة حتى الأصول الأولى. فى المرحلة الأولى لم يكن هناك «علم كلام» فى البداية، فى القرن الأول أو الثانى بل موضوعات متفرقة، ونقاش عام، وجدل بين العقائد دون تدوين مقصود، ودون بنية أو تصور عام للعلم. هناك ردود متبادلة على الاتجاهات المختلفة فى فهم العقائد والوقائع تمثلها كتابات المعتزلة الأولى ورسائلهم المذكورة فى كتب الفرق. وفى المرحلة الثانية بعد التدوين بدأت الموضوعات فى الظهور من خلال الفرق (التنبيه والرد) والفرق من خلال الموضوعات (التمهيد)، من الفرق إلى الموضوعات ومن الموضوعات إلى الفرق (الابانة، الملل والنحل)، ومن الفرق ثم الموضوعات بلا بناء إلى الفرق ثم الموضوعات المبنية (مقالات الإسلاميين، الفصل). وفى المرحلة الثالثة انتظمت المسائل فى موضوعات، والموضوعات فى أصول ابتداء من جمع الأقوال المتفرقة فى موضوعات متناظرة (الانتصار، الانصاف كتاب التوحيد للماتريدى، المسائل الخمسون للرازى، الدر النضيد للهروى) تم جمع الموضوعات فى فصول والفصول فى أبواب (بحر الكلام للنسفى، لمع الأدلة، الارشاد، الشامل للجوينى، اللمع للأشعرى) ثم ضم الأصول والأبواب فى قواعد وأصول (نهاية الاقدام الشهرستانى، أصول الدين للبغدادى، أساس التقديس للرازى، رسالة التوحيد لمحمد عبده، المغنى، شرح الأصول الخمسة، المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار)، وفى المرحلة الرابعة انتقل العلم من الأصول إلى البناء فى نظرية الذات والصفات والأفعال (الاقتصاد، معالم أصول الدين، غاية المرام) وبنية العلم الثلاثية المتأخرة فى المقدمات والالهيات والسمعيات (العقيدة النظامية المحصل، طوالع الأنوار، المواقف، تهذيب الكلام، المقاصد) أو الالهيات والنبوات والسمعيات (الحصون الحميدية، التحقيق التام). وفى المرحلة الخامسة والأخيرة تم التحول عن بناء العلم إلى عقائد الإيمان اعتماداً على احكام العقل الثلاثة وإحصاء العقائد حول الله والرسول (الفقه الأكبر، العقائد النسفية، كفاية العوام للفضالى، عقيدة العوام للمرزوقى، رسالة البيجورى، العقيدة التوحيدية للدردير، جامع زبد العقائد لولد عدلان)، واستغناء الله

عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه (جوهر التوحيد للقانى، الخريدة البهية للدرير، وسيلة العبيد للظاهرى)، ثم سقوط الالهيات والاستسلام التام للسمعيات (مسائل أبى الليث)[1]. علم الكلام إذن باعتباره قواعداً للعقائد علم تاريخى محض، تشكل فى التاريخ، وتطور بتطوره. ويمكن تتبع مراحله مثل تتبع أية ظاهرة حية ميلاد، وتطور، واكتمال، ونهاية. اكتمل العلم فى القرون الخامس والسادس والسابع وبدأ فى الانهيار بعد ذلك، منذ الايجى وبعد ابن خلدون. وهناك محاولات اصلاحية حديثة منذ رسالة التوحيد لمحمد عبده كلها تحاول أن تطور العلم بعد توقفه وتنقل موضوعاته ومناهجه وأهدافه من علم الكلام القديم إلى علم الكلام الجديد .

وتعنى تاريخية الثقافة أن مجموع التصورات والمفاهيم والألفاظ التى استعملها علم الكلام القديم إنما هى نتاج الثقافة القديمة الموروثة أو الوافدة، المستمدة من علوم اللغة العربية أو علم أصول الفقه أو الوافدة من الثقافات المترجمة يونانية خاصة أو فارسية وهندية عامة. لقد ظهرت ثقافات الأمم المغلوبة على السطح إما عن حسن نية عن طريق المتحولين إلى الدين الجديد أو عن سوء نية وعمد وقصد عن طريق المنافقين أو الباقين على ثقافاتهم القديمة لطعن الأمة من الخلف فى عقائدها بسبب قوتها ونصرها وفتحها. ظهر علم الكلام القديم متوجهاً إلى مظان الخطر الداهم، وهو العقائد دفاعاً عن التوحيد والتنزيه فى نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة أو فى أصول التوحيد والعدل عند المعتزلة. وارتبط بثقافة العصر القديم خاصة الثقافة اليونانية بعد أن شاعت وأصبحت نموذج الحداثة. وأصبحت مفاهيم الجوهر والعرض والزمان والمكان، والصورة والمادة، والقوة والفعل، والعلة والمعلول هى المفاهيم السائدة فى الطبيعيات. وكان اثبات صفة الوحدانية موجها ضد الثنوية والنصارى، والتنزيه موجها ضد التجسيم والتشبيه فى الديانات القديمة، واثبات صفة المخالفة للحوادث ضد كل عقائد التجسد والحلول والاتحاد، وصفة القدم والبقاء ضد ازلية المادة وقدم العالم فى الثقافة اليونانية. واثبات المعاد ضد القائلين بتناسخ الأرواح الوافد من الثقافة الهندية. والقول بالإمامة ضد سياسة الملوك الفرس والبيزنطيين وقياصرة الروم. ولقد تغير الآن هذا الاطار الثقافى القديم من اليونان إلى الغرب، ومن فارس القديمة إلى ايران الثورة، ومن الهند البوذية إلى الهند الوطنية أحد رواد عالم الانحياز وأقطاب العالم الثالث، ومن الصين القديمة إلى صين المسيرة الكبرى، ومن ديانات الشرق القديم، الهندوكية

(١) حسن حنفى: «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الأول «المقدمات النظرية» الباب الثالث: بناء العلم ص ١٤١- ٢٢٧.

والمانوية والزرادشتية إلى ديانات وايديولوجيات الغرب الحديث، الماركسية والليبرالية والقومية، ومن فرق اليهودية القديمة، العنانية والعيسوية والربانية والقرائية إلى الفرق.اليهودية الحديثة، الليبرالية والتقليدية والاصلاحية والصهيونية، ومن اللاهوت المسيحى القديم وعقائده فى التجسد والخلاص والخطيئة والفداء إلى اللاهوت المسيحى الحديث لاهوت التحرير، ولاهوت التنمية، ولاهوت الازمة، واللاهوت العلمانى، واللاهوت السياسى، ولاهوت «موت الاله» ... إلخ. وكما كانت للثقافة اليونانية القديمة الأولوية على غيرها من الثقافات فكذلك للثقافة الغربية الآن السيطرة والريادة والانتشار على باقى الثقافات من خلال الترجمات التى بدأت أكثر من مائتى عام. وكما كان اختيار القدماء موزعاً بين افلاطون صاحب الأيد والنور وأمام الاشراقيين وأرسطو المعلم الأول وشيخ الحكماء فإن اختيار المحدثين قد يكون أيضاً موزعاً بين هيجل الذى أكمل المثالية الأوربية وماركس الذى اكتشف طريق المجتمع والتاريخ، بين المثالية والعقلانية التى وضعها ديكارت وكانط، والواقعية التجريبية التى أسسها بيكون وهيوم. وكما حاول سقراط قديماً تحليل الشعور لايجاد الحقيقة الباطنة فيه «أعرف نفسك بنفسك» واكمالها بحديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» حاول هوسرل حديثاً أيضاً تحليل الشعور «فى باطنك أيها الإنسان تكمن الحقيقة». وكما كانت الثقافة القديمة أساس تكوين علم الكلام القديم فإن الثقافة الأوربية الحالية تكون أيضاً ضرورية لتأسيس علم الكلام الجديد.

والعصر أيضاً تاريخى. فى العصر الأول كانت الجيوش فاتحة، وكانت الأمة منتصرة. فلم تكن هناك حاجة إلى تكوين عقائد للفتح أو الجهاد أو للأرض. كانت الحريات مكفولة، وكان الفرد فى نقاش حر مع الحاكم. وكانت العدالة الاجتماعية مرعية للجميع من بيت المال، يتساوى فيه الحاكم والمحكوم. كانت الأمة واحدة لا فرق فيها بين قبائل وأقوام، جماعات ودول، لها أرض ورثها العباد الصالحون. كانت الهوية قائمة فى تمايز واضح بين الأنا والآخر، بين الموروث والوافد، بين علوم العرب وعلوم العجم، تأكيداً للذات، للأمة الإسلامية الجديدة، فى مواجهة الغير من الأمم القديمة يونانية وهندية وفارسية. كان بيت المال عامراً يسد حاجات الناس، والخراج تتم به تنمية المجتمع. كان الناس مجندين فى مشروع الفتح، يتسارعون إلى الجهاد، ويتسابقون إلى الشهادة. لم يكن الخطر إذن وارداً على الأمة من الأرض، فالأمة منتصرة، والتعريب يسرى، والإسلام ينتشر. والآن تغيرت الظروف، وتبدلت الأحوال، ولم تعد المرحلة التاريخية الأولى قائمة، ولم يعد العصر هو العصر، ولا الزمان هو الزمان. تبدلت الأمور من نصر إلى هزيمة، ومن فتح إلى احتلال، ومن وحدة إلى تجزئة، ومن علو فى الأرض إلى استكانة، ومن عزة إلى مذلة، ومن فتح

لامبراطوريتى الفرس والروم إلى غزو جديد للأمة من الشرق والغرب، لأراضينا فى فلسطين والخليج وأواسط آسيا. لقد تبدل الظرف التاريخى. لم تعد الأمة قائمة، ولا جيوشها منتصرة، ولا تتهاوى قوتا الشرق والغرب القديمتان، الفرس والروم، بل تظهر قوتان حديثتان قائمتان، روسيا وأمريكا، بصرف النظر على ما طرأ على الأول من تغيرات سياسية وتنازلات ايديولوجية. الأرض محتلة، والحريات ضائعة، والناس تموت جوعاً وقحطاً وغرقاً بمئات الألوف، والأمة مجزأة، مقطعة الأوصال، لا تسيطر على مواردها، وتابعة فى غذائها وسلاحها على الآخرين، والهوية مغتربة، والجماهير لا مبالية. لقد تغيرت الظروف، والأحوال، وتحرك التاريخ فى مسار جديد لدورة حضارية جديدة. لم تعد الأخطار موجهة إلى عقائد الأمة المنتصرة مباشرة بل إلى أرض الأمة المهزومة وثرواتها. وهذا يحتم على عالم الكلام الجديد أن يتوجه إلى مظان الخطر الجديد، وألا يصول ويجول فى معارك سابقة لا يأتى الخطر منها مثل البراهين على وجود الله، واثبات خلق العالم، وخلود النفس. فهى معارك قد تم كسبها من قبل. وبقى له أن يدخل فى معارك أخرى خسر فيها جولات وجولات، مدافعاً عن ثروات الأمة ومستقبلها باسم علم الكلام الجديد واضعاً له تعريفاً جديداً أو هدفاً جديداً، وموضوعاً جديداً، ومنهجاً جديداً، مادام العصر قد تغير، والزمان قد تبدل، والتاريخ كله قد انتقل من مرحلة إلى مرحلة، ومن دورة إلى دورة. علم الكلام الجديد هو مواكبة وجدان الأمة مع روح العصر حتى نتجاوز الفصام النكد وازدواجية الشخصية بين تراث الماضى وتحديات الحاضر.

ثالثاً: طرق التحول التاريخي

يمكن تجديد علم الكلام إذن عن طريق التحول التاريخى لموضوعه ومنهجه ومادته ومواقفه ونتائجه وأهدافه وأسلوبه من العصر القديم إلى العصر الحديث، ومن المرحلة التاريخية الأولى التى استغرقت سبع قرون، من القرن الأول حتى القرن السابع إلى المرحلة التاريخية الثالثة المستقبلة، من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين، لما كانت المرحلة الثانية المتوسطة من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر مرحلة الشروح والملخصات، تعلن عن نهاية مرحلة كما أعلن عن ذلك ابن خلدون وبداية أخرى كما أعلن عن ذلك رواد النهضة العربية الحديثة منذ أكثر من مائتى عام. ويمكن إحداث هذا التحول التاريخى بعدة طرق هى:

١ - **التأويل الجديد للكلام القديم**. تكون مادة علم الكلام القديم احياناً أشبه بجواهر يغلفها التراب أو بمعادن يعلوها صدأ التاريخ نتيجة لاغتراب المتكلم والناس. وما أسهل من

نفخ الغبار وجلاء المعادن والعودة إلى الأصول والمواقف الطبيعية للأفراد والمجتمعات. مثال ذلك قسمة علم الكلام القديم إلى عقليات وسمعيات أو آلهيات ونبوات. يشمل القسم الأول نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة أو أصلى التوحيد والعدل عند المعتزلة بينما يضم القسم الثانى الأمور السمعية مثل النبوة والمعاد، والإيمان والعمل والإمامة. يمكن قراءة هذه المادة القديمة قراءة جديدة مع بعض التأويل الذى يكشف عن المضمون ويعيد الموضوع إلى أصله، فالتأويل هو العود إلى الأصول. فأوصاف الذات الست: الوجود، والقدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والتنزيه، والوحدانية هى أوصاف الوعى الخالص الذى طالما بحث عنه الفلاسفة، الانية عند الفارابى، الإنسان الطائر عند ابن سينا، الكوجيتو عند ديكارت، الأنا أفكر عند كانط، الروح عند هيجل، الشعور عند هوسرل أو النفس عند العامة. وصفات الذات السبع: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة هى مظاهر هذا الوعى النظرية والعملية، وقدراته المعرفية والسلوكية، واستعدادته الادراكية والفعلية. فالعلم هو الوعى الخالص أو العقل النظرى، والقدرة هو الوعى العملى أو العقل العملى. والحياة شرطهما. فالحياة، حى بن يقظان مثلاً ، تتمثل فى قدرتين: نظرية وعملية. هذا العلم أيضاً تجريبى، مرتبط بالحواس عن طريق السمع والبصر، الحاسيتين الرئيسيتين فى الادراك فى العلوم والفنون. وهو علم علنى وليس علماً سرياً، تتم صياغته والتعبير عنه فى الكلام. وهو علم موضوعى مستقل عن الأهواء وهو ما تعنيه الارادة. فالذات والصفات يشيران فى الحقيقة إلى الوعى الخالص أو ما سماه الصوفية الإنسان الكامل كما هو الحال عند الجيلى الذى يصفه أيضاً بهذه الأوصاف الست والصفات السبع[1] . أما الأفعال فإنها تشمل موضوعين: خلق الأفعال، والعقل والنقل. الأول هو موضوع الحرية والثانى موضوع العقل، يتفرد بهما الإنسان المتعين الحر العاقل. وبالتالى تكون مادة الآلهيات القديمة هى فى الحقيقة الإنسانيات الجديدة، وتكشف الذات والصفات عن الإنسان الكامل الحى العالم القادر فى حين تبرز الأفعال الإنسان المتعين الفرد، الحر العاقل. وبهذا التأويل يمكن تأسيس حقوق الإنسان الضائعة فى هذا العصر من داخل العقيدة، ومن لب التوحيد، بدلاً من أن يكون إنسان هذا العصر لا وجود له، ولا أصل له، ولا بقاء له، مجرد شيء، يحشر فى المركبات العامة وفى زحام الطرقات، رقم مثل غيره، يتكرر ويتشابه مع غيره، وبدلاً من أن يكون ميتاً، جاهلاً، عاجزاً لا يسمع، ولا يبصر، ولا يتكلم، ولا يريد. نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة أو أصلا التوحيد والعدل

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثانى، التوحيد.

عند المعتزلة إنما يكشفان عن بعد الإنسان فى مادة علم الكلام القديم، وهو ما نحتاج إلى ابرازه، بعد جلى وطلاء، فى علم الكلام الجديد تلبية لحاجة العصر، الدفاع عن حقوق الإنسان[١].

أما السمعيات أو النبوات التى تضم الموضوعات السمعية الأربعة: النبوة، والمعاد، والإيمان والعمل، والامامة فإنها تكشف، بقراءة جديدة لها، عن التاريخ، التاريخ البشرى العام فى النبوة والمعاد، النبوة ماضى البشرية، والمعاد مستقبلها.[٢] والتاريخ الخاص، تاريخ الأفراد والمجتمعات فى الإيمان والعمل وهما يشيران إلى بعد الفرد أو المواطن، والإمامة التى تشير إلى بعد النظام السياسى أو الدولة.[٣] النبوة هو الماضى، والمعاد هو المستقبل، والإيمان والعمل هو الحاضر الفردى فى حين أن الامامة هو الحاضر الجماعى. فالسمعيات أو النبوات هو التاريخ، التاريخ العام الذى يقابل الإنسان الكامل، والتاريخ الخاص الذى يقابل الإنسان المتعين. وبالتالى تكون قسمة علم الكلام القديم إلى عقليات وسمعيات أو آلهيات ونبوات، بهذه القراءة الجديدة هى وضع لبعدى الإنسان والتاريخ فى علم الكلام الجديد، وهما البعدان الناقصان فى وجداننا المعاصر، غياب الإنسان، وغياب التاريخ.[٤]

٢ - **ابراز الجديد من القديم**. ولا يعنى علم الكلام الجديد قلب كل شىء رأساً على عقب بل الاستمرار فى بعض نواحى علم الكلام القديم التى مازالت تمثل بالنسبة لنا تقدماً بالمقارنة بالأوضاع الحالية مثل المقدمات النظرية العامة التى تضم نظرية العلم إجابة على سؤال كيف أعلم؟ ونظرية العلم اجابة على سؤال ماذا أعلم؟ الأول وسائل المعرفة، والثانى موضوع المعرفة. فنظرية العلم القديمة تؤسس العلم على الحس والعقل والنقل. وتجعل الحجة النقلية ظنية، ولا تتحول إلى يقينية إلا بحجة عقلية ولو واحدة. ونحن الآن نؤمن بالعقائد دون نظرية فى العلم ودون برهنة عليها، ونكثر من الاستشهاد بالأدلة النقلية وحدها دون تأييدها بالأدلة النقلية، وتراشقنا بالنصوص، كلٌ يؤيد موقفه المسبق بما يختار، وضاع العقل وعز اليقين. لقد رفضت نظرية العلم القديمة كل صور الشك والظن والوهم والجهل والتقليد. وأكدت العلم الإنسانى رصيداً لعلم الكلام، وجعلت النظر أول الواجبات، والنظر الصحيح مفيداً للعلم.[٥] ونحن نرجح بالظن، ونأبى الشك، ونحكم

---

(١) المصدر السابق، المجلد الثالث، العدل.

(٢) المصدر السابق، المجلد الرابع، النبوة - المعاد.

(٣) المصدر السابق، المجلد الخامس، الإيمان والعمل، والإمامة.

(٤) انظر أيضاً بحثينا: «لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم؟»، «لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم؟»، دراسات إسلامية ص ٣٩٣- ٤٥٦، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.

(٥) «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الأول: المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم ص ٢٣١- ٤٠٩.

بالوهم، ونؤمن بالتقليد، ونؤكد علم الكلام باعتباره علماً الهيأ، والإيمان أول الواجبات، والنظر الصحيح قاصراً عن افادته للعلم.

وموضوع علم الكلام القديم هو الوجود أى الطبيعة، الأشياء أو الأجسام وهو ما سماه القدماء مبحث الجوهر والاعراض الذى وصل إلى ثلاثة أرباع العلم عند المتأخرين. فموضوع العلم هو الوجود أى الشيء حتى يتم تأسيس العلم على الطبيعة. وهو ما يعادل الطبيعيات عند الفلاسفة، البحث فى الأجسام والاكوان والحركة والزمان. وبعد ذلك يتم الانتقال من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ومن المرئى إلى اللامرئى، ومن المعلوم إلى المجهول، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب قياساً للغائب على الشاهد، ومن المحدث إلى القديم أو من الممكن إلى الواجب بلغة القدماء. فالطريق إلى الله طريق تصاعدى، من العالم إلى الله، من المخلوق إلى الخالق، استقراء لحوادث الكون وليس استنباطاً من قواعد الإيمان. أما نحن الآن فقد توجهنا إلى الله مباشرة دون مرور بالعالم. فكرنا فى الألهيات دون المرور بالطبيعيات، واتجهنا إلى الخالق دون المرور بالمخلوق. وأسرعنا إلى النتيجة دون المقدمات. فضاع هنا العلم والدين. ثم نقلنا علم الآخرين الذى تشأ مضاداً للألهيات فأصبحت آلهياتنا عرجاء، وطبيعياتنا منقولة مقلدة.[1]

وعندما قسم القدماء العقائد إلى نوعين: عقليات وسمعيات، عقليات تجمع بين العقل والنقل، وسمعيات لا تعتمد إلا على النقل وحده جعلوا العقليات، طبقاً لنظرية العلم السابقة، يقينية فى حين أن السمعيات ظنية. العقلية بها خطأ وصواب، يستطيع العقل أن يثبت صحتها وينفى كذب نقيضها فى حين أن السمعيات ليس بها خطأ وصواب. إذ أن صحتها مرهونة بتواترها، بسندها وليس بمتنها. ولما كان معظمها أخبار آحاد، والآحاد يولد الظن فى النظر واليقين فى العمل فإنها تظل ظنية نظراً، ولا يجوز تكفير أحد بإنكارها أو التشكك فيها. لب العقليات نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة وأصلا التوحيد والعدل عند المعتزلة. ويعنى ذلك وجود مبدأ واحد عام شامل منزه يتساوى أمامه الجميع (الذات والصفات)، وأن الإنسان حر عاقل مختار مسؤول (خلق الأفعال والعقل والنقل). هذا هو جوهر العقيدة ولب الدين الذى به وفيه اليقين. وما سوى ذلك من نبوة ومعاد

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، الفصل الرابع، نظرية الوجود ص ٤١١- ٦٣٦ وقد قام الأزهر بالغاء مبحث الوجود من مقرر علم الكلام بادئاً مباشرة بنظرية الذات والصفات والأفعال حسب منهج سنة ١٩٣٦ لقانون رقم ٢٦، أنظر: الايجى المواقف ص ٧٨- ١٢٢ ص ١٥٦ ص ٢٠٠ عالم الكتب بيروت (بلا تاريخ).

وإيمان وعمل وإمامة فهى أمور سمعية لا تتجاوز الظن، فالعقل بديل عن النبوة، وأمور المعاد لا دليل عليها بالحس أو العقل طبقاً لنظرية العلم. ونحن لم نشق على قلوب الناس لمعرفة من المؤمن ومن الكافر ومن المنافق. أما نحن فى عصرنا هذا فقد خلطنا بين الاثنين، واثبتنا العقليات بالحجج النقلية، وجعلناها هامشية، ولم نستوثق من وجودها، وشككنا فى حرياتنا وعقولنا. واطلنا الحديث فى السمعيات، وكفرنا الناس فيها ابتداء من عذاب القبر، ونكر ونكير. وشققنا على قلوب الناس، وكفرنا المسلمين. وحكمنا على هذا بالفسوق وعلى آخر بالعصيان. فاستبحنا الأموال والحرمات. ثم حكمنا على نظمنا بالجاهلية، وكفرنا المجتمع كله. تركنا العقليات التى بها لب العقيدة وجوهر الإيمان، وحللنا السمعيات بدلاً عنها. فغاب عنا العقل، وضاع منا العالم، واغتربنا عن ديننا، ووقعنا فى الأوهام والأحلام.

ويمكن ابراز موضوع الامامة، وأنها عقد وبيعة واختيار، وأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، واعلان خطبة أبى بكر فى سقيفة بنى ساعدة دستوراً عصرياً للمسلمين حكاماً ومحكومين خاصة فى عصرنا هذا الذى انقلبت فيه الإمامة إلى التعيين، تعيين النص عن طريق الوراثة، ملكاً عن ملك أو أميراً عن أمير أو عن طريق الشوكة والانقلاب العسكرى، ضابطاً، عن ضابط، وجندياً عن جندى. وبدلاً من أن تكون الائمة من قريش أصبحت الائمة فى العسكر. ضاعت الشورى والبيعة، وتم تزييف الأختيار، وأصبح أهل الحل والعقد مجالس شعب وشورى أبعد ما تكون عن أهل الاختصاص ورعاية الصالح العام.

٣ - اعادة الاختيار بين البدائل. وهناك موضوعات أخرى فى علم الكلام القديم مازالت باقية وصالحة مثل خلق الأفعال، والعقل والنقل أى مسائل العدل، والإيمان والعمل، والإمامة وهى الموضوعات ذات الطابع العملى التى تتعلق بسلوك الأفراد والجماعات، إنما الاختيارات القديمة لم تعد صالحة نظراً لظروف العصر المتغيرة.(١) فمثلاً فى موضوع خلق الأفعال كان الاختيار القديم الكسب كحل وسط بين الجبر والاختيار لما كان القول بالجبر قديماً اختيار السلطة، وكان القول بالاختيار قديماً اختيار قول المعارضة، المعتزلة والخوارج، وكان القول بالكسب اختيار الدولة الشرعية والحزب الحاكم، الأشعرية. وتغيرت الظروف الآن. فنحن نعانى من الدولة القاهرة التى ترى أنه لا يغنى حذر من قدر، «وأن المكتوب ما منهوش مهروب»، وأن القدر محتوم. ومازالت المعارضة تئن تحت ضغط الدولة القاهرة، ومحاصرة داخل ايديولوجيات الحرية كالليبرالية الغربية، لافاعلية لها، سرعان

(١) حسن حنفى: «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم ص ١٥٧- ١٧١ المركز العربى للبحث والنشر القاهرة ١٩٨٠.

ما تغوص فى محيط الجبر أو الكسب القديمين كتراث شعبى وثقافة وطنية غالبة. لقد حاول فكرنا الحديث الخروج من هذا الجب، واعادة تفسير القضاء والقدر عند الأفغانى باعتباره حرية باطنية ذاتية، والدعوة إلى الحرية فى الفكر العلمى العلمانى، وجعل الليبرالية أساس الدولة الحديثة عند الطهطاوى ولكن سرعاان ماكبا الأصلاح.[1] وتم حصار الفكر العلمى العلمانى لوقوعه فى التغريب. وتعثرت الد ولة الليبرالية الحديثة منذ الثورات العربية المعاصرة. لقد تغيرت الظروف، وأصبحت ظروف العصر تحتم البديل الآخر، المعارض القديم وهو خلق الأفعال، وأن الإنسان حر مختار مسؤول، صاحب أفعاله وخالقها. لقد دافع القدماء عن حق الله كما حتمت ذلك ظروف العصر القديم والدين ناشىء وسط الملل والنحل القديمة. وتحتم ظروف هذا العصر الحديث الدفاع عن حقوق الإنسان الضائعة وسط التعذيب والذل والهوان.[2]

ويمكن أن يقال بالمثل فى موضوع العقل والنقل والخلاف بين البديلين الرئيسيين: النقل أساس العقل عند الأشاعرة والعقل أساس النقل عند المعتزلة. لقد جربنا الحل الأشعرى نظراً لظروف العصر القديم وايغال الناس فى النظر العقلى حتى تكافأت الأدلة، وتعددت المذاهب، واحتار الناس أيها تختار، فجاء النقل مرشداً وهادياً ودليلاً فى السلوك ومعياراً ومقياساً بين الحق والباطل. ولقد تغيرت الظروف الآن. وغالى الناس فى الاعتماد على النقل حتى أصبح العقل تابعاً للنقل، وأصبح اختيار النقل طبقاً للهوى والمصلحة والإنفعال والموقف النفسى حتى غاب العقل وعز الحوار، وساد التعصب والتشنج. كلٌ يلقى بنص فى وجه أخيه حتى تم تكفير الجميع فى حرب التراشق بالنصوص. وفى ظروف عصرنا «احتمى أبوك بالنصوص فدخل اللصوص». ظروف عصرنا تحتم الدعوة إلى العقل والدفاع عن العقلانية كمايدل على ذلك تاريخ فكرنا الحديث. لذلك فإن البديل المعتزلى الآخر، العقل أساس النقل تحتمه ظروف هذا العصر. وكلاهما، البديل القديم والبدىل الجديد، موقفان شرعيان، الأول فى ظروف قديمة، والثانى فى ظروف جديدة. فلا يمكن للأول تكفير الثانى، ولا يمكن اتهامه بالوقوع فى العقلانية الأوربية، ضحية التغريب كما هو الحال عند بعض العلمانيين. وبدلاً من القول بأننا نعيش فى عالم بلا غاية ولا يراعى فيه الصلاح ولا الأصلح، ولا تحكمه علية، ولا يوجد فيه تعويض عن الآلام كما هو الحال

---

(١) انظر دراستنا: تنبوة الاصلاح فى «دراسات فلسفية» ص ١٧٧– ١٩٠، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثالث، العدل، الفصل التاسع، خلق الأفعال ص ٥ – ٣٨١.

فى الاختيار الأشعرى القديم يمكن إعادة اختيار البديل الاعتزالى نظراً لظروف هذا العصر التى تحتم الغائية تحقيقاً للأهداف القومية، ورعاية الصلاح والأصلح دفاعاً عن مصالح الناس، والتعويض عن الآلام دراءاً للأحساس بالعجز عن دفع الظلم، وشمول الأسباب حتى يستطيع الإنسان أن يفهم الكون الذى يعيش فيه وأن يسيطر على قوانينه ويسخرها لصالحه.[1]

وفى الموضوعات السمعية الظنية والتى كونت وجدان الناس ووعيهم الثقافى يمكن أيضاً إعادة الاختيار بين البدائل. ففى النبوة مثلاً يمكن تنويع أحكام العقل الثلاثة عليها طبقاً لمراحل تطور البشرية وتقدم الوعى الإنسانى. كانت البداية واجبة ثم جعلها فى آخر مرحلة من مراحل الوحى، وهو الإسلام، ممكنة نظراً لأن العقل أساس النقل، ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. ثم بعد ذلك تصبح مستحيلة نظراً لاكتمال الوحى واستقلال العقل الإنسانى استقلالاً ذاتياً. وكذلك القول فى المعجزة كانت ضرورية فى البداية حتى يتحرر الوعى الإنسانى من سيطرة الطبيعة ثم أصبحت اعجازاً فى آخر مرحلة من مرحلة الوحى، اعجازاً أدبياً وتشريعياً وفكرياً. ثم هى الآن مستحيلة نظراً لاكتمال الوحى، ونهاية النبوة، وتسخير قوانين الطبيعة الثابتة وسنن الكون لصالح الإنسان المكلف بتعمير الأرض خاصة وإننا فى عصر تكاثرت فيه المعجزات كل يوم، واختلطت بالكرامات والخرافات. وبدلاًمن التركيز على الرسول، صفاته، ما يجب وما يستحيل وما يمكن منها، يمكن التركيز على الرسالة درءاً لداء التشخيص فى حياتنا اليومية وعبادة الأشخاص فى حياتنا السياسية.[2]

وفى موضوع المعاد بدلاً من كسر قانون الاستحقاق وفك ارتباط العمل بالجزاء، والطعن فى شموله ودوامه بالشفاعة والبشارة فى عصر يتم فيه خرق القانون كل يوم من أجل التوسط والخاطر والتنكر للعمل كمصدر للقيمة والجزاء فإن البديل الآخر يكون هو الأنسب لمتطلبات هذا العصر وهو شمول الاستحقاق ودوامه ورفض كل مظاهر الوساطة والهبة وكشوف البركة. وإذا كان القدماء قد اختاروا البديل الحسى الشيىء الوضوعى فى الصراط والميزان والحوض فإن عصرنا قد يختار البديل المعنوى الذى يؤول هذه الصور الفنية

---

(١) المصدر السابق الفصل الثامن، العقل الغائى ص ٣٨٣ - ٥٩١.
(٢) المصدر السابق، الفصل التاسع: تطور الوحى (النبوة) ص ٥ - ٣١٩.

إلى معانيها فى العدالة والجزاء، فى عالم يسوده الظلم، يضيع فيه حق المظلوم، ويعيش فيه الظالم بلا قصاص.(١)

وفى موضوع الإيمان والعمل أعطى القدماء حلولاً ثلاثة: الأول يجعل الإيمان بالقول (المرجئة) تخفيفاً لحدة التكفير أو نزعاً لسلاح معارضة الحاكم الظالم. والثانى يجعل الإيمان بالعمل، فمن لا عمل له لا إيمان له، تقوية للمعارضة، وثورة على الحاكم الظالم (الخوارج). والثالث يقول بالمنزلة بين المنزلتين كحل وسط بين إيمان كل الناس وتكفير كل الناس. وكلها مواقف سياسية تجد لها سنداً فى الشرع. والمطلب الآن: ماذا تحتمه ظروف هذا العصر؟ جعل كل الناس مؤمنين بلا أعمال وهو ما يضاد كل اجتهادات المصلحين وصيامهم «ما أكثر القول وأقل العمل» أو جعل كل الناس كافرين، وهو ما يحدث حالياً من تكفير المسلمين من بعض الجماعات الإسلامية الحالية؟ أو أخذ المنزلة بين المنزلتين التى تعطى الشرعية واللاشرعية وما يجعل إمكانية الحركة واردة عن طريق التوبة؟ ألا يؤدى التوحيد بين القول والعمل والفكر والوجدان، بين الداخل أى الفكر والوجدان، والخارج أى القول والعمل إلى القضاء على كل مظاهر النفاق والخوف والجبن وازدواجية الشخصية التى أصبحت سمة مميزة لسلوك الأفراد والجماعات فى هذا العصر؟(٢).

أما موضوع الإمامة فقد جعله القدماء فرعاً وليس أصلاً لأن أهل السنة كانت بيدهم مقاليد الحكم بعد استشهاد على والحسين وتنصيب معاوية ويزيد فى حين أراد الشيعة القضاء على السلطة المغتصبة للحكم فجعلوا الإمامة أصلاً من الأصول لا تقل عن أصلى التوحيد والعدل. والأمر لنا الآن. أيهما أفضل فى ظل الأوضاع الحالية ولا مبالاة الناس وسلبية الجماهير؟ هل نجعل قضية الحكم والسلطة فرعية أم أصلية؟ وإذا كان القدماء قد شخصوا موضوع الحكم فى الإمام وأوصافه وجعلوه كامل الأوصاف مثل الإنسان الكامل أكثر مما ركزوا على مؤسسات الدولة وحقوق الناس فقد عانى عصرنا من هذا التألية للحكام ومن هذا التشخيص للدول وللمؤسسات حتى أصبحت المؤسسات والدول تعرف بأسماء رؤسائها صراحة أو ضمناً. فهل يمكن النظر فى موضوع الحكم باعتباره سلطة لا شخصية ومؤسسات تنفيذية وحقوق مواطنين؟ وإذا كان القدماء قد أفاضوا فى طاعة الأئمة وأساء

---

(١) المصدر السابق، الفصل العاشر: مستقبل الإنسانية (المعاد) ص ٣٢١ – ٦٠٧.
(٢) المصدر السابق، الفصل الحادى عشر: النظر والعمل (الأسماء والأحكام) ص ٥ – ١٦١ وأيضاً دراستنا : التفكير الدينى وازدواجية الشخصية، قضايا معاصرة ج١ فى فكرنا المعاصر ص١١١ – ١٢٧، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦.

البعض منا فهم «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» فهل يمكن لعصرنا مراجعة أولى الأمر واسداء النصح لهم ومقاضاتهم بل والثورة عليهم فى حالة عدم الامتثال لوظيفة الحسبة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وبحكم القضاء كما تقضى بذلك الشريعة؟[1].

٤ - **إبداع بدائل جديدة.** وقد لاتكفى إعادة الاختيار بين البدائل القديمة لتأسيس علم كلام جديد لأن اعادة الاختيار تظل باستمرار محدودة بإبداع القدماء وكأن المحدثين غير قادرين على إيجاد بديل جديد والاستمرار فى الابداع التاريخى المتصل عبر الأجيال، وكأن المحدثين مجرد نقلة عن القدماء يكون أقصى جهدهم إعادة الاختيار بين بدائل من إبداع القدماء دون أن يتجرؤوا على إبداع جديد. الابداع الجديد ممكن بنفس الشروط قراءة النصوص فى ضوء العصر، وقراءة العصر فى النصوص. ولما كانت العصور متغيرة تغيرت القراءات، وتعدد الكلام من القديم إلى الجديد.

فبالنسبة لتعريف العلم موضوعاً ومنهجاً وغاية فإن القدماء قد جعلوا موضوعه كلام الله كصفة من صفاته وكوحى من عنده ممثلاً فى القرآن. وقد يجعله المحدثون كلام الإنسان عن الله وصياغة قضاياه فيه لمعرفة هل هى قضايا خبرية تقريرية تخبر عن واقع أم قضايا إنشائية تعبر عن أمانى ورغبات؟ علم الكلام الجديد ليس خطاباً عن الله «بل خطاب فى الله» مشتق من كلام المتكلم وليس من كلام الله. ومنهجه ليس الدفاع عن العقيدة كما فعل القدماء بل تحليل القضايا كما يفعل المحدثون، وتحليل الواقع من أجل صياغته فى قضايا. وغايته ليس المفاز فى الآخرة بل الصلاح فى الدنيا والقضاء على إغتراب الفرد والمجتمع والعود إلى الواقع بدلاً من الخروج منه. علم العقائد إذن يكون أشبه بأيديولوجيات العصر التى تعطى الناس تصوراتهم للعالم وتمدهم بأنماط للسلوك. فالعقائد وسيلة لتحقيق الصلاح على الأرض وليست غاية فى ذاتها.

ويمكن تطوير نظرية العلم من جعلها تعتمد على الحس والعقل والنقل فقط كما هو الحال عند القدماء إلى الإعتماد على الوجدان والادراك المباشر للنص وللواقع. فقد توالت الأزمات، وزاد الكرب، وعم البلاء . وأصبح الإنسان منا يشعر بوجوده، ويدرك واقعه، ويضيق صدره. يختنق ويغضب، يثور ويهدأ، ينفعل ويصرخ. أزمتنا لاتحتاج إلى دليل معرفى. وضنكنا لا يحتاج إلى استدلال نظرى . وهمنا واضح للعيان. النص يتكلم بنفسه. ليس كل نص، بل الذى يثير فى النفس شيئاً. يفرج عن كرب، يعبر عن حاجة، يحل أزمة. ومن

---

(١) «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الخامس، الفصل الثانى عشر: الحكم والثورة (الإمامة) ص ١٦٣- ٣٣٦.

ثم يصبح النص واقعاً والواقع نصاً كما كان أول مرة فى «أسباب النزول» وكأنه أنزل علينا من جديد.

ويمكن تطوير نظرية الوجود بدلاً من أن تقتصر على المبادئ الصورية العامة فى ميتافيزيقا الوجود مثل الوجود والعدم، والماهية والوجوب، والامكان والاستحالة، وظاهريات الوجود أى الاعراض ثم الوجود ذاته أى الجواهر، وهو الوجود الحسى المادى، الموجود الطبيعى، الزمان والمكان، الحركة والسكون إلى آخر ما هو معروف فى الطبيعيات القديمة إذ لم تعد الطبيعة اليوم موضوعاً للتأمل العقلى بل موضوع للعلوم الطبيعية فإنه يمكن فى علم الكلام الجديد تحويل الوجود الصورى أو الطبيعى إلى الوجود الإنسانى والاجتماعى. وبالتالى يكون المعلوم هو الوجود الإنسانى من الاجتماعى والتاريخى، الوجود الحى وليس الوجود الصورى الفارغ أو الشيئى الطبيعى .

ويمكن فى الذات والصفات أى فى أصل التوحيد بدلاً من صياغته طبقاً لنظرية الجوهر والأعراض فى الفكر اليونانى، الحامل والمحمول، الأصل والفرع يمكن إعادة صياغته فى علم الكلام الجديد طبقاً لحاجات العصر واعتماداً أيضاً على النصوص. فإذا كان عصرنا عصر الأرض المحتلة وضياع فلسطين فى مقابل عدو ربط بين الله والأرض كما هو معروف فى الصهيونية، أرض المعاد والميثاق وشعب الله المختار فإنه يمكن فى علم الكلام الجديد مقابلة عقيدة بعقيدة، فلا يفل الحديد إلا الحديد. فقد ربطت النصوص بين السماء والأرض، وصورت الله إله السموات والأرض، رب السموات والأرض، هو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله. فلماذا نجعله إله السموات فقط فى نظرية الذات والصفات الأشعرية وفى أصل التوحيد الإعتزالى؟ لماذا لا يبرز علم الكلام الجديد ارتباط الله بالأرض فى مواجهة عدو يفعل الأمر نفسه، والدفاع عن الإسلام وتأسيس العقيدة بلغة العصر وثقافته؟

ويمكن فى الأفعال عند الأشاعرة ومنها أصل العدل عند المعتزلة إبداع طرف جديد للحرية الإنسانية، ليس العلم الالهى المسبق، أو القدرة الإلهية الشاملة كما هو الحال فى عقيدة القضاء والقدر فى علم الكلام القديم بل الموقف الإنسانى الذى هو حاد للحرية الفردية طالما أن الإنسان ليس خالقاً للموقف الذى يعيش فيه وإن كان خالقاً لأفعاله. فالتحديد يأتى من الواقع وليس من الإرادة الإلهية، ومن الأرض وليس من السماء. ولماذا تكون الآجال والأرزاق والأسعار والفقر والغنى من الله كما هو الحال فى علم الكلام القديم وهو يؤسس العقائد فى بيئة الأديان الأولى؟ ولماذا لا تحدد الآجال بأسباب الموت فى علوم الطب والجريمة والحوادث كما يفعل العلماء والفقهاء؟ ولماذا لا تحدد الأسعار فى الأسواق بقوانين العرض والطلب كما يفعل علماء الاقتصاد؟ لماذا لا تحدد الارزاق طبقاً

لقوانين العمل وسياسة الأجور وطرق الكسب كما هو الحال فى الوضع الاجتماعى؟ ولماذا لا يتحدد الفقر والغنى بنسبة المواطنين فى الدخل القومى والتركيب الطبقى للمجتمع كما يفعل علماء الاجتماع؟ كان العصر الأول ينظر إلى الأرض من السماء، وهذا العصر ينظر إلى السماء من الأرض. وبالتالى تعود إلى علم الأصول وحدته الأولى، وحدة علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وحدة النظر والعمل، العقيدة والشريعة .

لقد وضع علم الكلام القديم النقل فى مقابل العقل، والعقل فى مقابل النقل كما فعل فى موضع خلق الأفعال، الإرادة الإلهية فى مقابل الإرادة الإنسانية، والقدرة الإنسانية فى مقابل القدرة الإلهية. ويمكن لعلم الكلام الجديد أن يضيف معياراً ثالثاً وهو الواقع أو المصلحة، مقياس أصولى خاصة وأن علم الكلام هو علم أصول الدين أحد شقى علم الأصول. وبدلاً من أن يكون موضوع علم أصول الدين هو الحقيقة النظرية أى العقيدة، وموضوع علم أصول الفقه الحقيقة العملية أى الشريعة فإن علم الأصول الذى يجمع بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه يكون موضوعه الحقيقة النظرية والعملية معاً .

وفى النبوة يمكن اعتبار دور النص مثل دور الحدس الأولى أو المصادرة أو المسلمة أو البديهية فى المنهج الاستنباطى أوالافتراض القابل للتحقيق أو الافتراض الذى تحول إلى قانون فى المنهج التجريبى بعد تجريبه فى «الناسخ والمنسوخ». كما يمكن تأصيل الوعى التاريخى فيها وإبراز مفهوم التقدم من خلالها.أما المعاد فإنه يشير إلى رغبة الإنسان فى تجاوز الموت وإطالة العمر وبقاء الأثر من خلال الأعمال والذكرى فى قلوب الآخرين وعلى الأرض وفى التاريخ .

أما الإيمان والعمل فهى قضية النظر والعمل، الفكر والممارسة، النظرية والتطبيق المعروفة فى الايديولوچيات السياسية طبقاً لأولوية أحدهما على الآخر: فهم العالم أو تغيير العالم. وإذا وصف علم الكلام القديم الامام فإن علم الكلام الجديد يصف الشعب وعند الجماهير. وإذا كان انهيار التاريخ قد أدهش القدماء من الخلافة الراشدة إلى الملك العضود، من خير القرون إلى الزمن الردئ، كلما تقدم الزمان قل الفضل نظراً لارتباطه بعصر الفتنة الكبرى فإن النهضة الحالية التى نحاولها منذ مائتى عام والتى كان التحرر من الاستعمار أحد مراحلها تنبؤ بأن الزمن تقدم، وأن الفضل لايقل بل يزيد، وأن الخير لا ينقص بل يكثر. أن التفاؤل أكثر قدرة على تربية الأفراد والشعوب من التشاؤم. وقد قامت كل النهضات على فلسفات فى التقدم وليس فى التأخر، فى النهضة وليس فى الانحطاط.[1]

---

(١) المصدر السابق، المجلد الخامس، الامامة فى التاريخ، انهيار أم نهضة؟ ص ٣٣٦- ٣٩١.

وإذا كان حديث الفرقة الناجية قديماً قد أدى دوره فى الدفاع عن السلطة القائمة وهى الفرقة الناجية ضد المعارضة السياسية وهى الفرق الهالكة فإن الوحدة الوطنية اليوم تقضى بأن تتكاتف كل فرق الأمة فى مشروع قومى مشترك بالرغم من اختلاف الأطر النظرية بينها. الكل ناج بالوحدة، والكل هالك بالفرقة.(١)

أن الخصام فى وجدان العالم والمواطن بين علم الكلام القديم وبين العصر الحاضر ليشعر به الجميع. وإن الحاجة إلى علم كلام جديد مطابق لظروف العصر الحاضر لحاجة يشعر بها الجميع أيضاً فى السر أو العلن. والشعور بالشىء أولى مراحل العلم. تبقى الصياغة والأحكام. وتلك مهمة الأجيال القادمة .

(١) المصدر السابق، المجلد الخامس، من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية ص ٣٩٣- ٦٥٣.

(٤)

نحو فلسفة إسلامية جديدة

١ - نشأة علوم الحكمة :

إعادة بناء العلوم شرط النهضة فى كل حضارة. قام بها فى الحضارة الغربية فرنسيس بيكون فى القرن السادس عشر فى مشروع «اعادة البناء العظيم». وقام به لدينا الشاطبى فى «الموافقات فى أصول الشريعة» فى علم أصول الفقه، والايجى فى «المواقف» فى علم أصول الدين، والشيرازى فى «الاسفار الأربعة» ، وعبد الحق بن سبعين فى «المسائل الصقلية» فى علوم الحكمة، وابن خلدون فى «المقدمة» فى علوم التاريخ، ومحمد اقبال فى «تجديد التفكير الدينى فى الإسلام» فى الفكر الاصلاحى. كان الهدف من هذه المحاولات اعادة النظر فى العلوم الموروثة واعادة بنائها بما يتفق مع نهاية مرحلة الإبداع الحضارى الأولى وبداية مرحلة ثانية، عصر الشروح والملخصات، وتبشيراً بمرحلة إبداع حضارى ثانية فى عصرنا الحديث. وهنا تبرز أهمية إعادة بناء العلوم القديمة من جيلنا مواكبة لنهضتنا المعاصرة التى بدأت منذ القرن الماضى ثم كبت نظراً لأن الغرب كان نمطاً للتحديث سواء فى الفكر الاصلاحى أو الفكر الليبرالى أو فى الفكر العلمى. كان التحديث على السطح وليس فى العمق، فى وعى النخبة وليس فى ثقافة الجماهير. فظلت المحافظة التاريخية القديمة فى العمق توجه ثقافة الناس وحياتهم. وكلما إنهار مشروع النهضة الحديثة ازدادت المحافظة حتى أصبحت السمة الغالبة على الثقافة العربية المعاصرة. وانحسر التنوير الذى بدأ منذ فجر النهضة العربية الحديثة.[١]

ويعتمد هذا البحث على منهج تحليل التجارب الحضارية بإعتبارها تجارب معاشة وراء النص القديم أو فى فهمه المعاصر من خلال وحدة التجربة الحية بين الماضى والحاضر، بين المؤلف والقارئ، خاصة وأن الموقف الحضارى يتكرر، علاقة الأنا بالآخر، والموروث بالوافد. وهذا المنهج قادر على ايجاد الدلالات والبحث عن المعانى أكثر من المنهج التاريخى الذى يرصد الوثائق، ويذكر أسماء المترجمين والمؤلفين، ويعتمد على المصادر والمراجع لمعرفة

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثالث ١٩٩٤ .

(١) انظر دراستنا «كبوة الاصلاح»، دراسات فلسفية ص ١٧٧ – ١٩٠ الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

الحقائق التاريخية بإعتبارها «وقائع» لا ماهيات. كما أنه قادر على إيصالها للقارئ فى بساطة ويسر إعتماداً على البداهة والحس السليم .

ولفظ «الفلسفة» أقل شيوعاً من لفظ «الحكمة» صحيح أن الكندى استعمل لفظ الفلسفة فى «رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى» ، وصحيح أيضاً أن الفارابى قد كتب «فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة»[1] ، ولكن ابن سينا فى موسوعاته الثلاثة «الشفاء» و«النجاة» و«الاشارات والتنبيهات» استعمل لفظ الحكمة. كما استعمله ابن رشد فى «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». واستعمله أيضاً المؤرخون مثل البيهقى فى «تتمة صوان الحكمة» ، والسجستانى فى «صوان الحكمة» ، والقفطى فى «أخبار العلماء بأخبار الحكماء» ، وناصر خسرو فى «جامع الحكمتين» وغيرهم مثل ابن أبى اصيبعة، وصاعد الأندلسى ، والشهرزورى ، وابن النديم. وهو اللفظ الذى يستعمله القرآن «ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً» .

وقد نشأت الفلسفة متأخرة عن باقى العلوم الإسلامية العقلية النقلية مثل أصول الدين وأصول الفقه وعلوم التصوف. فقد نشأت هذه العلوم الثلاثة نشأة داخلية صرفاً بناء على متطلبات المجتمعات الإسلامية وتلبية لحاجاتها: معرفة شروط الامامة بعد موت النبى ، حكم مرتكب الكبيرة بعد اقتتال المسلمين وقت الفتنة الكبرى فى علم أصول الدين ، وحاجة المجتمع إلى تشريعات جديدة فى وقائع لم يرد ذكرها فى الكتاب والسنة فى علم أصول الفقه ، والدعوة إلى الزهدوالعبادة والنساك وإلى التقوى الباطنية والتأسى بأحوال السلف الصالح كرد فعل على التكالب على الدنيا والسعى إلى السلطة والجاه والمال فى علوم التصوف. وقدحدث ذلك كله منذ القرن الأول الهجرى[2] .

أما الفلسفة فقد نشأت من اجتماع مصدرين: المصدر الداخلى وهو الموروث من علم الكلام والمصدر الخارجى وهى الترجمات عن الفارسية والهندية من الشرق وخاصة عن اليونانية والرومانية من الغرب: فالفلسفة تطوير لعلم الكلام على عدة مستويات: أولاً ، الاقلال من الحجج النقلية والاكثار من الحجج العقلية حتى أن ابن سينا فى «الشفاء» لا يكاد يذكر حجة نقلية واحدة إلا مرة أومرتين فى البداية وفى النهاية. ومن ثم تكون الفلسفة قد اقتربت من يقين العقل وابتعدت عن ظن النقل على ما هو معروف فى نظرية العلم فى علم أصول الدين بأن الحجج النقلية حتى لو تضافرت على إثبات شىء أنه صحيح ما

---

(١) الفارابى: المجموع ص ٥٧ – ٦٤ القاهرة، الخانجى ١٩٠٧.

(٢) انظر كتابنا: «التراث والتجديد» ص ١٧٩– ١٨٢ المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

اثبتته، ولظل ظنيا، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة[1]. ثانياً، تجاوز الجدل بين الخصوم، والنزاع بين الفرق إلى بنية العقل ذاته الذى يضع مذهباً ما متسقاً مع نفسه لا أثر فيه للخلافيات. لذلك خلت علوم الحكمة من خاتمة «فيما ينبغى تكفيره من الفرق» كما هو الحال فى علم أصول الدين ابتداء من الغزالى فى «الاقتصاد فى الاعتقاد»[2]. ثالثاً، تجاوز النظريات الجزئية فى موضوعات متفرقة والمسائل اللطيفة إلى نظرة متكاملة وتصور كامل للكون، وتجاوز وجهات النظر الفردية الشخصية إلى العقل الكلى الذى يضع ذاته. رابعاً، تحول علم الكلام إلى علم الوجود أو بتعبير الغربيين تحولت «الثيولوچيا» إلى «انطولوچيا»، ونظرية الذات والصفات والأفعال إلى نظرية واجب الوجود، وبالتالى الانتقال من التصور الشخصى لله الحى إلى التصور الانطولوچى له[3].

ومع ذلك تتشابه علوم الحكمة مع علم أصول الدين فى البنية. فإذا كانت بنية علم أصول الدين تقوم على مقدمات نظرية هى المبادئ العامة، نظرية العلم ونظرية الوجود والتى بلغت ثلاثة ارباع العلم فى علم الكلام المتأخر ثم العقليات أى الالهيات ثم السمعيات أى النبوات فإنها تكون نفس البنية فى علوم الحكمة: المنطق والطبيعيات والالهيات والإنسانيات. فالمنطق فى علوم الحكمة يعادل نظرية العلم فى أصول الدين. والطبيعيات فى علوم الحكمة تعادل نظرية الوجود، مبحث الجوهر والاعراض، فى علوم أصول الدين، والالهيات فى علوم الحكمة تقابل الالهيات فى علوم أصول الدين والإنسانيات فى علوم الحكمة أو الناموسيات والشرعيات كما يسميها اخوان الصفا تقابل النبوات أى السمعيات فى علم أصول الدين:النبوة، والمعاد، والإيمان، والعمل والإمامة.

أما المصدر الثانى المكونّ للفلسفة فهو الوافد من الترجمات عن اليونان والرومان غرباً، وعن فارس والهند شرقاً فى القرن الثانى الهجرى، خاصة اليونانية فى أديرة الشام فى الرها ونصيبين على أيدى نصارى الشام من السريان مثل حنين بن اسحق واسحق بن حنين ومتى بن يونس ويحيى بن عدى. وقد استمرت الترجمة حتى القرن الرابع الهجرى عند ابن زرعة وابن الخمار وغيرهما.

ولم يكن هؤلاء مترجمين فحسب بل كانوا أيضاً مؤلفين لهم ابداعاتهم الفكرية

---

(١) انظر كتابنا «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الأول: المقدمات النظرية ص ٣٩٠- ٤٠٩ مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

(٢) المصدر السابق، المجلد الخامس: الإيمان والعمل والإمامة ص ٣٩٣- ٦٥٣.

(٣) انظر دراستنا «تراثنا الفلسفى» فى دراسات إسلامية ص ١٠٧- ١٤٤ الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.

الخالصة. كانوا متعددى اللغات، اليونانية والسريانية والعربية. ومع ذلك كان ولاؤهم الثقافى للعرب الفاتحين. كانوا نصارى دينا، وعربا ثقافة. وتمت الترجمة لخدمة الثقافة العربية وتطويرها وليس لنشر الثقافة اليونانية وهيمنتها. كانوا مثقفين عربا وليسوا وكلاء حضاريين للثقافة اليونانية أوممثلين لها. ولم تدم فترة النقل أكثر من جيلين: حنين بن اسحق واسحق بن حنين حتى ظهر الابداع عند الكندى (ت ٢٥٢). فقدكان الكندى مترجماً متكلماً وفيلسوفاً ولكنه كان فيلسوفاً أكثر منه مترجماً ومتكلماً. فى مرحلة النقل كان هناك ابداع المترجمين ومؤلفاتهم، ولكن النقل كان أغلب. وفى مرحلة الإبداع كان هناك نقل المترجمين والفلاسفة ولكن الابداع كان أغلب. فالنقل بداية الإبداع، والإبداع نهاية النقل.

لم تكن الترجمة عملاً آليًا خالصاً، لفظاً بلفظ أو عبارة بعبارة بل كانت أيضاً عملاً فلسفياً من أجل ايجاد المصطلحات الفلسفية العربية مثل الجوهر والعرض، الصورة والمادة، العلة والمعلول، القديم والحادث، والزمان والمكان، القوة والفعل. الخ. إذ يتطلب إيجاد المصطلح العربى فهم المصطلح اليونانى أولاً بلغته الأصلية أو فى لغته المترجم إليها مثل السريانية، ثم فهم المصطلح العربى بعد العثور عليه ثم مقابلة المعنيين بين المصطلحين العربى واليونانى مباشرة أو بتوسط السريانى حتى يمكن أن يتطابق اللفظان. فهو قياس لغوى. إذا تشابه المعنى فى اللفظين، مثل تشابه العلة بين الأصل والفرع، نقل أحدهما إلى الآخر مثل نقل الحكم من الأصل إلى الفرع فى القياس الشرعى. كان اللفظ ينقل من حضارة إلى حضارة، من بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى، من تصور للعالم إلى تصور آخر للعالم. فلفظ «الآلهة» وهو جمع اله لا يمكن نقله من الثقافة اليونانية التى ترى أن الآلهة متعددة إلى الثقافة الإسلامية التى ترى أن الله واحد. لذلك ترجم لفظ «الآلهة» بلفظ «الملائكة» فالنقل من ثقافة إلى ثقافة ليس نقلاً فى اللغة بل هو نقل فى الثقافة، حوار بين الثقافات.

وقد يتم نقل لفظ بلفظ وهو الأغلب أو لفظ بعبارة أى بقول شارح مثل لفظ «انتلخيا» لأنه لفظ مركب «كمال طبيعى آلى لجسم ذى حياة بالقوة»، أو عبارة بلفظ مثل «ما بعدالطبيعة» ونقلها إلى «الهيات» أو عبارة بعبارة مثل «ميتافيزيقا» ونقلها إلى «ما بعد الطبيعة». وقد تكون الترجمة نقلاً وهو الأغلب مثل مورفى = صورة، هيولى = مادة. وقد تكون تعريباً مثل هيولى، موسيقى، جغرافياً، فلسفة سوفسطيقا، أنالوطيقا، وكما هو الحال فى الترجمات الأولى لمنطق أرسطو. وقد يكون التعريب خطوة أولى مع النقل كخطوة نهائية كما هو الحال فى كتب أرسطو مثل قاطيغورياس أى المقولات، برى هرمنياس أى العبارة، طوبيقا أى المواضع أو الجدل. سوفسطيقا أى المغالطات، بويطيقا أى الشعر. وقد يستمر اللفظ المعرب ويتحول إلى لفظ عربى مثل فلسفة وموسيقى وجغرافيا وهو الطريق

الذى سلكناه هذه الأيام فى أسماء المخترعات الحديثة. لذلك كان هم المصطلحات هما فلسفياً يؤلف فيه الفلاسفة كما فعل الكندى فى «رسالة فى حدود الأشياء ورسومها» وابن سينا فى «الحدود» ثم الجرجانى فى «التعريفات» والتهانوى فى «كشاف مصطلحات الفنون» وغيرهم.

وبعد أن شاعت المصطلحات اليونانية المنقولة أو المعربة وأصبحت ثقافة عامة عند النخبة فى مقابل المصطلحات الكلامية الفقهية القديمة تجرأ الحكماء على استعمال هذه اللغة الوافدة من أجل التعبير بها عن مضمون الموروث من أجل إبداع ثقافة جديدة تجمع بين الوافد من حيث هو لغة ومصطلحات أى صورة والموروث من حيث هو مضمون أو معنى. نشأ هذا الخطاب الفلسفى الجديد من هذه الرغبة فى توحيد الثقافة وايجاد خطاب ثالث بين الخطاب الكلامى الموروث والخطاب اليونانى الوافد أو بلغة عصرنا بين الخطاب السلفى والخطاب العلمانى فى خطاب ثالث هو خطاب الإسلام المستنير. كانت اللغة القديمة تعبر عن الموروث، وكانت اللغة الجديدة تعبر عن الوافد، ولكن الحكيم استطاع استعمال الألفاظ الجديدة دون معانيها للتعبير بها عن الموروث القديم دون الفاظه. فنشأت ظاهرة «التشكل الكاذب» Pseudomorphologie التى تحدث عندما تلتقى حضارتان فتأخذ الحضارة الجديدة لغة الحضارة القديمة دون مضمونها لتعبر بها عن مضمونها الخاص بعد اسقاط لغتها[1].

لم يكن حكماء الإسلام مؤرخين، مهمتهم التحقق من صحة نسبة النص إلى مؤلفه. فهذا تصور استشراقى لانتقال النصوص من حضارة إلى أخرى يقوم على الحفاظ على النص الأصلى عند الناقلين له ترجمة وشرحاً وتلخيصاً وفهماً وتأويلاً. كانت مهمتهم احتواء النص الدينى وإعادة قراءته واستخدامه فى تصور كلى للعالم من أجل اكمال الحضارة المنقول منها داخل الحضارة المنقول إليها حتى تظهر الحضارتان متفقتين فى العقل والتصور والقيمة من أجل خلق حضارة إنسانية واحدة تنتسب إليها جميع الثقافات. كانت مهمتهم اعادة كتابة النص الأول فى الحضارة القديمة من منظور الحضارة الجديدة، والانتقال من النقل إلى الابداع. وأشهر مثال على ذلك نسبة أجزاء من تاسوعات أفلوطين إلى أرسطو وذيوع الحكم بخلط حكماء المسلمين بين أرسطو وأفلوطين. وهو حكم يقوم على النزعة التاريخية Historicism. فى حين أن الحكماء ليسوا مؤرخين بل فلاسفة يهمهم اكمال فلسفة ارسطو الطبيعية بالهيات اشراقية حتى تتفق مع تصور الحكماء لعلاقة

---

(١) التراث والتجديد ص ١٩٤- ١٩٥.

الطبيعيات بالالهيات. فوجدوا تاسوعات أفلوطين تكمل هذا النقص، لا فرق لديهم بين المعلم الأول والشيخ اليونانى. مات المؤلف وعاش النص ذاته فى التاريخ من خلال إعادة انتاجه كما وكيفا من خلال عديد من القراءات، وذلك فى حضارة تجمع بين الأرض والسماء، بين الدنيا والآخرة وكما فعل الفارابى فى «الجمع بين رأيى الحكيمين، أفلاطون الآلهى وأرسطوطا ليس الحكيم».

ثم بدأت مرحلة الشرح والتلخيص، الشرح من أجل تحليل النص الأول لمعرفة مكوناته الأولى والتهامه لفظاً لفظاً وعبارة عبارة، والتلخيص من أجل جمع النص إلى بعضه البعض وتركيزه وتركيبه وتوجيهه نحو بؤرته الأساسية وهو المعنى أو القصد. وهما عمليتان متزامنتان أو متتاليتان يقوم بهما حكيم أو آخر كتمهيد للتأليف المستقل الذى يبدأ من بؤرة المعنى، بالروح وحدها، دون الالفاظ والعبارات الأولى، دون الجسد الأول. العلاقة بين الشرح والتلخيص هى العلاقة بين التحليل والتركيب حتى يتم تخليص النص من شوائبه الخارجية وثقافته البيئية ويصبح روحاً مجردة تسرى فى العقول، وتبدع نصوصاً جديدة فى ثقافات ولغات جديدة. لقد قام ابن رشد بشروح ثلاثة: الأكبر والأوسط والأصغر، ووضع مرحلة متوسطة بين التحليل والتركيب من أجل فهم موضوعى للنص أولاً يفوق الفهم التاريخى حتى يبدأ الإبداع مع مزيد من الاطمئنان على تاريخية النص وحتى لا يكون الإبداع مجرد انطباع سطحى خارجى بمناسبة النقل. ثم يبدأ الإبداع متمرداً كلية على النقل من أجل وضع بنية علوم الحكمة[١].

٢ - بنية علوم الحكمة

وتقوم علوم الحكمة على بنية ثلاثية: المنطق، والطبيعات، والالهيات وكما عرضها ابن سينا فى «الشفاء» و«النجاة» و«الاشارات والتنبيهات». وكان الكندى قد بدأ بموضوع الصلة بين الفلسفة والدين تطويراً لموضوع العقل والنقل عند المتكلمين كما بدت فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، وكأنه يقوم بدور المنطق قبل رسائله الفلسفية فى الالهيات ورسائله العلمية فى الطبيعيات. وتابعه ابن سينا فى «فى اثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم»، ثم ابن رشدفى «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وابن طفيل فى «حى بن يقظان»، وابن باجة فى «تدبير المتوحد». وقد أجمع حكماء المسلمين على أن الفلسفة والدين شيء واحد متفقان فى الغاية وهى معرفة الحقيقة

---

(١) انظر دراستنا: «الفارابى شارحاً أرسطو» و«ابن رشد شارحاً أرسطو» فى «دراسات إسلامية» ص١٤٥- ٢٧٢.

والحكمة ونيل الفوز والسعادة وإن كانا مختلفين فى الطريقة، طريق العقل فى الفلسفة، وطريق الوحى فى الدين. ويجوز التأويل حتى يتفق الوحى مع العقل أسوة بالمعتزلة من المتكلمين. ويقوم بذلك الخاصة الذين يدركون جواهر الأشياء وحقائقها بلا تخييل، ويمارسون التقوى دون ما حاجة إلى شعائر. أما العامة فإنها فى حاجة إلى تصوير وإلى شعائر.

وأضاف الفارابى موضوع تصنيف العلوم فى «احصاء العلوم»، وتبعه ابن سينا فى «أقسام العلوم العقلية» من أجل وضع العلوم كلها، وافدة أو موروثة، فى منظومة واحدة. جعلها الفارابى فى خمسة بداية بعلم اللسان ثم بعلم المنطق ثم بعلم التعاليم ثم بالعلم الطبيعى والعلم الآلهى معاً، وينتهى أخيراً بالعلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام. فالعلم يبدأ باللغة ثم بالمنطق ثم بالرياضيات، أى أن ثلاثة أرباع العلم علوم وسائل، مقدمات للعلم ومناهج له. والعلم الطبيعى والعلم الآلهى علم واحد إذ لا يمكن تصور الطبيعة دون الله أو الله دون الطبيعة. وأخيراً تبدأ الإنسانيات فى علم الفقه والعلم المدنى أى العقيدة والشريعة والمجتمع. أما ابن سينا فإنه آثر قسمة ثنائية ثم ثلاثية لتصنيف العلوم. فالعلوم اما نظرية أو عملية. والعلوم النظرية إما طبيعية أو منطقية أو آلهية. والعلوم العملية إما أخلاق أو تدبير منزل أو سياسة. وهنا يبدو أيضاً المنطق آلة للعلوم، والطبيعيات والالهيات كلاهما نظرية. وفى الإنسانيات تبدو علاقة الإنسان بنفسه ثم بأسرته ثم بمجتمعه.

لقد استطاع ابن سينا مقاربة المنطق بالوحى. وجعل نسبة الوحى للعقل كنسبة المنطق له، كلاهما قواعد تعصم الذهن من الخطأ. الوحى والمنطق علمان معياريان، يصنعان ما ينبغى أن يكون عليه الذهن[1]. ولقد تم ايجاد نظرية للمنطق تقوم على قسمة الوحى للفكر إلى يقين وظن. فالمقولات والعبارة والتحليلات الأولى (القياس) والتحليلات الثانية (البرهان) تكوّن منطق اليقين فى حين أن الجدل والسفسطة والخطابة والشعر تعطى منطق الظن، «وأن الظن لا يغنى من الحق شيئاً». ومن ثم دخل الوافد فى الموروث كما تدخل المادة فى الصورة. كما تم تعريب المادة، ونقل اللغة اليونانية والأمثال اليونانية إلى اللغة العربية والأمثال العربية نظراً لارتباط المنطق باللغة. فالموضوع والمحمول هما المبتدأ والخبر، والقضية هى الجملة، والرابطة هو حرف الجر أو الضمير المنفصل. وتم اسقاط الأمثال اليونانية المستقاة من الشعر اليونانى أو الخطابة اليونانية ووضع أمثال عربية من الشعر العربى وأقوال عربية من جمهرة خطباء العرب فى الشروح والملخصات. المنطق إذن هو اعادة قراءة للمنطق اليونانى فى بيئة عربية واظهاره نابعاً من أعماق الموروث وليس آتياً من مجاهل

---

(١) ابن سينا: النجاة ص ٢ - ٣ طبعة محب الدين الكردى، القاهرة ١٩٣٨.

الوافد. وقد أعجب بعض الفقهاء بالمنطق إلى حد شرحه بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية كما فعل ابن حزم في «التقريب إلى حد المنطق والمدخل إليه». بل حاول البعض اثبات أن الرسول قد اتبع في أحاديثه قواعد القياس في «أقيسة الرسول»[1]. مع ذلك كان قبول المنطق فقط في الفلسفة الإسلامية عند الحكماء في حين تم نقد المنطق عند الفقهاء في «نقض المنطق» و«الردعلى المنطقيين» لابن تيمية وفي «ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان» للسيوطي ملخصاً بعض كتب نقد المنطق من أجل وضع منطق جديد يتجاوز المنطق الصوري إلى المنطق التجريبي والمنطق الإنساني.

والحقيقة أن الطبيعيات والالهيات علم واحد، مرة مقلوباً إلى أسفل فتصبح الطبيعيات، ومرة مقلوباً إلى أعلى فيصبح الالهيات. ويتم التعبير عنه بلغة واحدة: المادة والصورة، الزمان والمكان، العلة والمعلول، الحركة والسكون،الواجب والممكن، القوة والفعل، القديم والحادث. مرة بلغةُ الايجاب فتكون الطبيعيات، ومرة بلغة السلب فتكون الالهيات. فالطبيعة مادة ومعلول وحركة ومكان وقوة في حين أن الالهيات صورة وعلة وسكون ووجوب وفعل. ويمكن أن يكون السلب نفياً. فالطبيعيات متناهية والالهيات لامتناهية، الطبيعيات مرئية والالهيات غير مرئية. لا يوجد إلا عالم واحد، بين الايجاب والسلب، بين الاثبات والنفي، بين الحلول والمفارقة، بين الحس والخيال. وهذا رأى المهندسين في الالهيات، أن الالهيات كالهندسة عالم وهمي من صنع الخيال، أمثلته من العالم المحسوس. وقديكون السلب للطبيعة والايجاب لله، فالطبيعة غير باقية والله باق، والطبيعة مخلوقة والله غير مخلوق، وتظل علاقة الايجاب بالسلب على التبادل بين الطبيعيات والالهيات وليست على التماثل. وأحياناً يتم التقابل بالاضداد في اللغة دون ما حاجة إلى أدوات النفي. وبالتالي تكون علاقة الطبيعيات بالالهيات علاقة المحدث بالقديم، الممكن بالواجب، العرض بالجوهر، المعلول بالعلة، المتحرك بالمحرك.

وهناك احتمالات ثلاثة لصلة الله بالعالم: نظرية الخلق التي دافع عنها الكندي، ونظرية الفيض التي تبناها الفارابي وابن سينا، ونظرية القدم التي آثرها ابن رشد. وتقوم نظرية الخلق على الثنائية المتعارضة بين الخالق والمخلوق، ما يعطي للخالق من صفات لا يعطى للمخلوق إلاسلباً.فالله علة والعالم معلول، الله لاأول له والعالم له أول، الله لانهاية له والعالم له نهاية، الله صورة محضة بسيطة والعالم مركب من مادة وصورة، الله قديم والعالم محدث. وهذه

---

(١) الامام ناصح الدين عبد الرحمن الانصاري المعروف بابن الحنبلي: كتاب أقيسة النبي المصطفى محمد دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٧٣.

النظرية تعبير فلسفي عن الخلق من عدم، وأن الله ليس كمثله شيء، وأن كل من عليها فان ولا يبقى إلا الرب ذو الجلال والاكرام. وميزة هذا التصور أنه يطابق ظاهر النصوص القرآنية، ويعبر عن مقتضى الإيمان وخلق الله للعالم في التصور الشعبي. كما أنه يتطلب تطبيق الشريعة حتى ينتقل الإنسان من الدنيا إلى الآخرة، ومن دار الفناء إلى دارالبقاء. وعيب هذا التصور أنه لا يبين كيف تخرج المادة من الصورة، والمخلوق من الخالق، والضد من الضد. أن الشيء يخرج من شبيهه، الصورة من الصورة كما هوالحال في المنطق والرياضة، والمادة من المادة كما هو الحال في الجنين وخروجه من رحم الأم، وخروج البيضة من الدجاجة. أما أن يخرج الشيء من نقيضه فهذا لا يفهم ولا يمكن تصوره إلا باللجوء إلى الإرادة المطلقة، الأمر التكويني «كن فيكون». ولكن التخلي عن العقل إلى الإرادة، وعن البرهان إلى الفعل،وعن الفهم إلى عجز الفهم هو خروج من دائرة النظر إلى دائرة العمل، ومن الاستدلال إلى فعل الاعاجيب كما يفعل السحرة والحواة.

لذلك أتت نظرية الفيض أو الصدور عند الفارابي وابن سينا لتتلافى عيوب نظرية الخلق، وتعيد العلاقة بين الله والعالم على النحو تدريجي مثل علاقة الواحد بالكثير. كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى الوحدة والكمال والصورة الخالصة، وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى الكثرة والنقص والمادة. فالفرق بين الله والعالم فرق في الدرجة وليس فرقاً في النوع. كان العالم قديماً مع الله في مرحلة الكون، وأصبح العالم مع الله في مرحلة الفعل. لم يغادر الإنسان الله حتى يعود إليه. ويكفي أن يعي الإنسان ذلك عن طريق التأمل وليس عن طريق الشعائر حتى ينال الفوز والخلود وميزة هذه النظرية أنها استجابات للاعتراضات على نظرية الخلق، خروج المادة من اللامادة، بتفضيلها نموذج التواصل بين الله والعالم على نموذج الانفصال. يقبلها الذوق الاشراقي والخيال الشعري أكثر مما تقبلها العامة، وتجعل طريق النجاة هو التأمل واعمال العقل والنظر دون ما حاجة إلى فعل خارجي. فالفعل ضعف في التأمل. وهو طريق حكماء الاشراق والفلاسفة الالهيين. ومع ذلك فلا تخلو هذه النظرية أيضاً من اعتراضات أخرى تتعلق بنموذج الاتصال والتدرج، أن هذا التدرج من صنع الخيال ومن فعل الوهم وبدافع الذوق. كما أنها تجعل العلاقات بين الأشياء علاقة تراتب بين الأعلى والأدنى وليست علاقة تقدم بين الامام والخلف، على محور رأسي وليس على محور أفقي. ومن ثم ينشأ المجتمع الطبقي والأخلاق الطبقية وينظر للامساواة بين الناس. وفي النهاية تتمحور النظرية حول الله مصدر كل شيء ويصبح العالم تابعاً له، وتتمركز حول الله على حساب الطبيعة والإنسان.

لذلك يأتي الاختيار الثالث، قدم العالم، اختيار ابن رشد حيث يتم تجاوز الاعتراضات

النظرية على نظريتى الخلق والفيض، فرضى الانقطاع والاتصال، إلى التوحيد التام بين الله والعالم. الله هو الثابت فى الكون، والعالم هى الحركة فيه، واجهتان لشىءواحد. الكون علة ومعلول، لامتناه ومتناه، خط ودائرة، قديم وحادث لا يوجد إلا العالم والله هو دوامه وبقاؤه واستمراره وقوانينه وسننه الثابتة فيه.وهو ما ظهر عند اسبينوزا فيما بعد، الله هو الطبيعة الطابعة، والعالم الطبيعة المطبوعة، موحداً بين صفات الله وقوانين الطبيعة. وإذا كان الطريق إلى الفوز والنجاة والسعادة الأبدية فى نظرية الخلق هو تطبيق الشريعة وممارسة الشعائر، وفى نظرية الفيض المعرفة والاشراق والتأمل الخالص، فإنه فى نظرية قدم العالم العلم بقوانين الطبيعة من أجل السيطرة عليها وتسخيرها. وميزة هذا التصور أنه يتجاوز الاعتراضات النظرية على نظريتى الخلق والفيض. ولاتوجه إليها اعتراضات نظرية أخرى إلا ما هو شائع فى الثقافة الشعبية من انكار للخلق والقول بقدم العالم. وهى ليست اعتراضات نظرية بقدر ما هى حجج احراجية للفيلسوف أمام العامة. كما أنها تجعل العقل موجهاً إلى الطبيعة فينشأ العلم، ويصبح الدين هو العلم. وفى الثقافة الشعبية عاشت النظرية الأولى، نظرية الخلق عند العامة. بينما لم يعش الاختيار الثانى، نظرية الفيض، إلا عند النخبة من الاشراقيين وأصحاب الأذواق. أما الاختيار الثالث، نظرية قدم العالم، وقد كان طريق ابن رشد وابن عربى، فإنها لم تعش إلا فى التيار العلمى الأوربى، منذ فجر النهضة الأوربية الحديثة. ولكن أين الإنسانيات؟ هل تقتصر الحكمة فقط على المنطق والطبيعيات والالهيات؟ الحقيقة أن الإنسانيات ظهرت كموضوعات متفرقة عند الكندى خاصة فى الأخلاق والسياسة والتاريخ. ثم تم تفصيلها عندالفارابى، فيلسوف الإنسانيات بحق فى الأخلاق والاجتماع والسياسة فى «التنبيه على سبيل السعادة» وفى «السياسات المدنية» وفى «آراء أهل المدينة الفاضلة» وغيرها من الدراسات الإنسانية والاجتماعية. ولكنها غابت عند ابن سينا فى قسمته لعلوم الحكمة فى «الشفاء» وفى «النجاة» وفى «الاشارات والتنبيهات»، وضاعت بين الطبيعيات والالهيات. وفى الطبيعيات دراسة للبدن وقوى النفس: النباتية (التغذى والنمو والتوليد)، والحيوانية (باضافة الحس والحركة)، والإنسانية (بإضافة الحس الداخلى والحركة الاختيارية والعقل). والعقل ينقسم أيضاً بين الطبيعيات والالهيات، العقل بالقوة أو العقل بالملكة، والعقل المنفعل أو العقل المستفاد، وكلها عقول داخل النفس، فى الطبيعيات، والعقل الفعال، خارج النفس، فى الالهيات. فهو واهب الصور، منبع المعرفة والطريق إلى السعادة. وأفرد اخوان الصفا جزءاً من رسائلهم إلى الإنسانيات. فالحكمة لديهم أربعة أقسام: الرياضى ويشمل المنطقى، الجسمانيات الطبيعيات، والنفسانيات العقليات وهى التى تعادل الالهيات ولكنها داخلة فى النفس والعقل. والقسم الرابع العلوم

الناموسية والآلهية والشرعية وفيه تظهر الإنسانيات كشرائع اجتماعية كما هو الحال عند الفارابى فى التوحيد بين العلم الفقهى والعلم المدنى وعلم الكلام. ومع ذلك تسرى النظرة الالهية فى الأقسام الأربعة للحكمة عند اخوان الصفا. فالله حال فى كل شيء.

٣- مستقبل علوم الحكمة

والآن مضى على الفلسفة القديمة، تكويناً وبنية، ما يقرب من ألف عام. فلو عاد الكندى والرازى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد الآن فماذا يكتبون؟ ماذا تكون رسالة الكندى إلى حكام اليوم فى الفلسفة الأولى؟ ماذا تكون عليه آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى بالنسبة إلى سيف الدولة فى مجتمعات اليوم؟ كيف يكتب ابن سينا «الشفاء» و«النجاة» و«الاشارات والتنبهات» من جديد؟ أى علم يكتب فيه الرازى وجابر بن حيان؟ أى رياضيات يتعامل معها الحسن ابن الهيثم؟ ومن هو حى بن يقظان اليوم إذا أراد ابن طفيل أن يعيد الكتابة؟ وهل يكتب ابن باجة «تدبير المتوحد» أو المثقف العضوى المنخرط فى الجماعة؟ ومن يشرح أرسطو بشروحه الثلاثة، الأكبر والأوسط والأصغر؟ من هو المعلم الأول اليوم: ديكارت، كانط، هيجل، هوسرل؟ من هم يونان اليوم، الغرب الحديث؟ ومن هى فارس اليوم، الثورة الإسلامية فى ايران؟ ومن هى الهند اليوم، غاندى؟ وماذا عن الصين واليابان؟ وماذا عن أفريقيا وأمريكا اللاتينية؟

لقد تغيرت الظروف والأحوال منذ ألف عام إلى اليوم، وتغيرت البيئات الثقافية والحضارية. كنا فاتحين فأصبحنا مفتوحين. كنا منتصرين فأصبحنا مهزومين. كنا صناع حضارة فأصبحنا ناقلى حضارة. حرر القدماء القدس من الرومان وأضعناها نحن تحت أقدام الغزاة، الاستعمار أولاً والصهيونية ثانياً. وسقطت غرناطة آخر معاقل المسلمين فى الأندلس، واحتلت سبتة ومليليه على الساحل الأفريقى الشمالى فى المغرب غرباً وكشمير شرقاً. والآن يتم تصفية الإسلام والمسلمين من شرق أوربا، فى البوسنة والهرسك، وتترصد المذابح للمسلمين فى الهند والهند الصينية شرقاً.

نقلنا الترجمات اليونانية والرومانية من الغرب والفارسية والهندية من الشرق على مدى جيلين. ولخصنا وشرحنا ثم ابدعنا ابتداء من الجيل الثالث عند الكندى. والآن مازلنا نترجم عن الغرب، ورثة اليونان، منذ أكثر من أربعة أجيال، والهوة تتسع بين علوم الأنا وعلوم الآخر، بين علوم العرب وعلوم العجم، بين علوم الأوائل الذين أصبحوا نحن بعد أن كان اليونان، وعلوم الأواخر الذين أصبحوا الغرب الحديث بعد أن كنا نحن. كانت الثقافات القديمة محدودة النطاق فامكن تمثلها بسرعة. أما ثقافة اليوم فهى لا حدود لها.

تتسع المعارف العلمية، وتنتج البشرية فى يوم ماكانت تنتجه من قبل فى مائة عام. فكلما نقلنا ظانين اللحاق اتسعت الهوة لأن معدل الانتاج فى الغرب اسرع بكثير من معدل النقل. فتزداد الهوة بين الناقل والمبدع، فيجرى الناقل لاهثاً حتى يقع من الصدمة الحضارية، ويرضى بمكانه على هامش التاريخ، ثم ينزوى فى المتاحف والآثار. غلبت على الثقافة القديمة الإنسانيات فامكن استيعابها فى الثقافة الإنسانية العامة فى حين غلبت على الثقافة المعاصرة العلوم الطبيعية والتكنولوجية فصعب استيعابها، وخرجت عن نطاق الرؤية الإنسانية الشاملة فتمزقنا بين إنسانية قديمة وعلم لاإنسانى حديث. كانت علوم الآخر عند القدماء علوم وسائل لا علوم غايات، تهدف إلى احتواء الآخر ثم تمثله داخل علوم الذات من أجل تطوير الذات لثقافتها. أما الآن فقد تحولت علوم الآخر إلى علوم غايات لا علوم وسائل، يزهو بها مفكرونا وعلماؤنا على أنهم حملتها وممثلوها ووكلاؤها محتقرين علوم الأنا القديمة بإعتبارها تاريخاً متحفياً يضم إلى علوم الآثار وتاريخ البشرية ومتاحف الانثروبولوجيا[1]. اعتبرنا علوم الآخر وثقافته هى الثقافة العالمية، ثقافة المركز، وما دونها ثقافات محلية فى الاهداف، فأعطينا الآخر أكثر مما يستحق، وأعطينا أنفسنا أقل مما نستحق، وركبنا عند الآخر عقدة عظمة وركبنا عند أنفسنا عقدة نقص دون أن ندرك أنه لايوجد معلم أبدى أو تلميذ أبدى فى التاريخ، إنما هى دورات متعاقبة منذ حضارات الشرق القديم، مصر، وبابل وآشور، وكنعان، وفارس، والهند، والصين، حتى حضارات الغرب القديم عند اليونان والرومان أو الغرب الحديث. جعلنا أنفسنا ملاحَظين كما هو الحال فى الاستشراق دون أن نكون ملاحِظين، وضعنا أنفسنا مواضيع دراسة دون أن نكون ذواتاً دارسة[2].

والآن هل يمكن اعادة بناء علوم الحكمة من جديد بعد ألف عام من بنيتها الأولى؟ ما نوع المنطق والطبيعيات والألهيات الجديدة إذا بقت البنية الثلاثية القديمة؟ الحقيقة أن قسمة الحكمة الثلاثية أو الرباعية بالإضافة إلى الإنسانيات تدل على وضع الإنسان بين عالمين، فالإنسان فكر وهو المنطق، يعيش فى العالم وهى الطبيعة، ويتجه نحو المثال وهى الالهيات، يعمل ويعيش مع الآخرين وفى التاريخ وهى الإنسانيات.ولكن السؤال الآن: أى منطق وأى طبيعيات وأى آلهيات وأى إنسانيات؟

---

(١) انظر دراستنا «علوم الوسائل وعلوم الغايات»، دراسة فى أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافتين المصرية والمغربية فى العصر الحديث ص٢٧٢-٢٨٢ العلاقات المصرية المغربية،الندوة الثانية، القاهرة ١٩٩٢.

(٢) انظر كتابنا «علم الاستغراب» ص٢٢- ٥٧ الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

بالنسبة للمنطق: هل يمكن الانتقال من المنطق الصورى القديم إلى المنطق الشعورى الحديث؟ كان المنطق الصورى هو المعبر عن الروح اليونانية، البحث عن الصورى والفردى فى آن واحد. كان مقياس الحقيقة هو الاتساق، اتساق النتائج مع المقدمات. وشرط الانتاج فى القياس هو الاستغراق، استغراق المقدمات الصغرى فى المقدمات الكبرى. فهو منطق يقوم على مقياس للصدق، تطابق العقل مع ذاته. يعنى بصورة الفكر أكثر مما يعنى بمضمونه إلى آخر ما قيل فى نقده سواء من الفقهاء القدماء مثل ابن تيميمة والسيوطى أو من الغرب المحدثين مثل فرنسيس بيكون وجون استيوارت مل. والآن تغير المنطق، ولم يعد منطق القضايا هو المحيط بنا. تغير إلى منطق آخر، منطق رياضى أو رمزى استمراراً للمنطق الصورى القديم، كما تغير ثانياً إلى منطق تجريبى وضعى علمى، يقوم على التحقق من الفروض فى التجربة.مقياس الصدق فيه تطابق الفرض مع التجربة، والقانون مع الواقع. المعرفة الحسية مصدره، ينتقل من الجزئيات إلى الكليات، ومن الاستقراء إلى التعميم. كما تغير المنطق ثالثاً إلى منطق إنسانى، منطق للعلوم الإنسانية والاجتماعية فى صيغة مناهج بحث تعطى الظاهرة الإنسانية استقلالها، ولا تردها إلى ما هو أعلى منها فى الصورة ولا إلى ما هو أقل منها فى المادة. يعتمد على التجارب البشرية العامة الفردية والجماعية من أجل إدراك معانيها ودلالاتها المستقلة إدراكاً باطنياً حدسياً. وبتكرار هذه التجارب عند الفرد وباطرادها عند الآخر فى التجارب المشتركة تتأكد المعانى والدلالات، وتصبح حقائق موضوعية .ويؤكد الاحصاء ومعاملات الارتباط صدق المعانى والماهيات.وبالتالى يتطابق التحليل الكمى مع الوصف الكيفى، وتتحد الموضوعية بالذاتية، وتصبح الحقائق إنسانية عامة، تبدأ من الفرد إلى الجماعة، ومن الواقع إلى التاريخ، وتصبح هى نفسها قوانين التاريخ. فما هو موقف المنطق الإسلامى الجديد من هذا التطور الحديث فى علم المنطق؟

وبالنسبة إلى الطبيعيات: هل يمكن الانتقال من الطبيعيات العقلية إلى الطبيعيات الشعرية؟ كانت الطبيعيات قديماً من صنع ثنائيات العقل المثالى: الصورة والمادة، العلة والمعلول، الحركة والسكون، الزمان والمكان، التخلخل والتكاثف. كانت بنية الطبيعة هى نفسها بنية العقل. والآن تغيرت الطبيعيات فأصبحت طبيعيات رياضية، لا فرق بين المعادلة الطبيعية والمعادلة الرياضية. الطبيعة والعقل لغة واحدة، لغة الكم المتصل ولغة الكم المنفصل. ولا فرق بين المعادلات الكيميائية والمعادلات الرياضية. فالتفاعل الكيميائى تجسيم للرياضيات البحتة. وبالتالى يتوحد عالم الطبيعة مع عالم العقل وأحياناً مع عالم الخيال كما هو الحال فى النسبية ونظرية «الكوانتم» حيث يمحى الفرق بين عالم الطبيعة وعالم الروح، بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. إذن هى أيضاً الطبيعيات الشعرية التى تتحول

إلى صور ذهنية تثيرفى النفس المعانى والدلالات مثل تلك التى يدركها الذهن والوجدان عن طريق فهم نصوص الوحى. فالماء ينزل على الأرض الصفراء فيحيلها إلى خضراء، تزهو وتربو، وتنبت من كل زوج بهيج، وتحيا بعد موات.و النخل باسقات لهن طلع نضيد. والأرض مبسوطة، والبحر ممتد، والفلك يجرى فوقه، والطير صافات فى السماء، متعدد الألوان، بيض حمر وغرابيب سود. والسمك الطرى فى الماء، والخيل والبغال والحمير للركوب، والشمس والقمر ضياء، والنجوم والكواكب فى السماء. وبالتالى يتوحد الوحى والعقل والطبيعة. وتحمينا هذه الطبيعيات الشعرية من البصق فوق الأرض وإلقاء النفايات فى الأنهار، وترك الصحراء جرداء وكل ما هومعروف الآن باسم تلوث البيئة. تتوحد الطبيعة بالله من خلال الإنسان. ومن ثم ينشأ لدينا اختيار جديد بالنسبة لعلاقة الله بالعالم التى تعنى بالنسبة لعصرنا علاقة المثال بالواقع، الصورة بالمادة، ما ينبغى أن يكون وما هو كائن. فهى علاقة إنسانية شعورية وليست علاقة ميتافيزيقية طبيعية. المثال ينشأ فى الشعور باعتباره مطلباً، والعالم ينشأ فى الشعور فى لحظة الوعى به. والفعل يحقق المثال فى الواقع. ومن ثم تتحول الالهيات إلى طبيعيات والطبيعيات إلى الهيات من خلال وجود عالم المثال وعالم الواقع فى الوجدان المعاصر.

وإذا كانت الالهيات القديمة طبيعيات مقلوبة فهل يمكن تحويلها إلى الهيات طبيعية معدولة، بحيث يكون الله والأرض مقولتين متضايفتين من أجل مساعدة العصر فى قضية تحرير الأرض باسم الله، وتنمية الصحراء باسم الله وطبقاً لنص القرآن «آله السموات والأرض»، «رب السموات والأرض»، «وهو الذى فى السماء آله وفى الأرض آله»، «وهوالذى خلقكم فى الأرض واستعمركم فيها»؟ وهل يمكن الانتقال من الالهيات العقلية القديمة إلى الالهيات الإنسانية والاجتماعية والتاريخية الجديدة كما يحدث فى «لاهوت التحرير» المعاصر لنا فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؟ وإذاكانت الالهيات القديمة هى أيضاً تنظير عقلى للمثال بسلب الطبيعة فهل يمكن أن تصبح خطاباً عقلياً يعبر عن مطلب إنسانى واتجاة غائى؟ هل يمكن اعادة قراءتها بحيث تتحول هذه الالهيات العقلية إلى الهيات إنسانية اجتماعية وتاريخية بحيث يصبح الله هو العلة الغائية فى الفرد وفى الجماعة وفى التاريخ؟ ان «لا إله إلا الله» اعلان لحرية الضمير الإنسانى ورفض لكل صنوف القهر الخارجى والخوف الداخلى والنفاق الاجتماعى. كما أن الله عنوان لوحدة الأمة بدلاً من التشتت والتشرذم والعشائرية والقبلية والطائفية والحروب الأهلية ومعارك الحدود والغزو وسفك الدماء. وتبدأ وحدة الأمة بوحدة الفرد، وحدة قوله وعمله، فكره ووجدانه، عقله وضميره. ثم تأتى بعد ذلك وحدة المجتمع بلا طبقات، أغنياء وفقراء، سادة

وعبيد، مترفون وبؤساء،وليس بالضرورة فى «آراء أهل المدينة الفاضلة» التى يتفاوت فيها الناس بين أكمل البشر وهو الرئيس الملهم والزعيم الأوحد وبين أخس الناس وأوضع الطبقات والذين لا حق لهم فى الثورة أو الاعتراض. الله هو أغلى ما لدينا، أعمق الدوافع وأصدق البواعث فينا، أقرب إلينا من حبل الوريد، رسالة الإنسان فى الحياة حتى الشهادة فى سبيله بدلاً من التوانى والخمول والسلبية والفتور واللامبالاة والعزلة. الله هو غائية التاريخ، وتقدم الوعى الإنسانى، وارتقاء الجنس البشرى واكتماله فى استقلال العقل وحرية الارادة بدلاً من التأخر والتخلف والقعود مع القاعدين[١].

ولما كان الإنسان فى علوم الحكمة القديمة مقسوماً إلى قسمين، موزعاً بين حكمتين، بدناً فى الطبيعيات ونفساً فى الإنسانيات، هل يمكن الانتقال من هذه الإنسانيات التابعة إلى الإنسانيات المستقلة؟ هل يمكن أن تكون مهمة الإنسانيات الجديدة رد الاعتبار إلى الإنسان فى حكمة مستقلة لا ترد إلى حكمةطبيعية أقل منه أو إلى حكمة الهية أعلى منه حتى يصبح الإنسان مستقلاً لا تابعاً، قائماً بذاته لا مغترباً فى الطبيعة كالمادى، ولا مغترباً فى الله كالصوفى؟ من هذا الإنسان - البؤرة تدور الدوائر حوله، عالم الآخرين أى المجتمع ثم عالم الأشياء أى الطبيعة، ثم عالم المعانى والدلالات المستقلة أى ما بعد الطبيعة. الإنسان مركز الكون، سيد الطبيعة وكليم الله وخليفته فى الأرض. الإنسان هوالعالم الأصغر، والكون هو العالم الأكبر كما لاحظ اخوان الصفا. ومهمة الفيلسوف اكتشاف التقابل بين هذين العالمين.

لاتوجد فلسفة إسلامية واحدة ودائمة لكل العصور، بل توجد فلسفات متعددة متغيرة بتغير العصور. الفلسفة تعبيرعن روح العصر. ومع ذلك تبقى الروح، البحث عن الحقيقة وممارسة الفضيلة دون أن تكون بالضرورة الفضائل النظرية أعلى قيمة من الفضائل العملية، وأن من يعمل بعقله أكمل ممن يعمل بيده. يبحث الفيلسوف عن روح الفلسفة طبقاً لعصره كما يبحث الأصولى عن حكم الفرع قياساً على الأصل لتشابه بينهما فى العلة. روح الفلسفة عند الحكيم هى علة القياس عند الأصولى، وعلة القياس عند الأصولى هى روح الفلسفة عند الحكيم.كلاهما مجتهد وكلاهما حكيم.

وإنها لمسؤولية جيلنا أن يبدع فلسفة إسلامية جديدة طبقاً لظروف عصرنا بعقلية المجتهد فيصبح الفيلسوف فى نفس الوقت أمينا على الحكمة وراعياً لمصالح الأمة .

---

(١) انظر كتابنا: لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

(٥)

جدل الوافد والموروث
قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو
بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى
عند أبى حيان التوحيدى

١ - مقدمة - فن المناظرة

المناظرة عادة حوار بين شخصين حول موضوع واحد من وجهتين مختلفتين من النظر لتحويل الأفكار إلى أشخاص، والمعانى المجردة إلى تجارب حية. ومن ثم تتحول المناظرة من الخاصة إلى العامة حتى يشارك فيها الجمهور. فالموضوعات العلمية هى فى حقيقتها معارك ثقافية. والمعارك الثقافية هى فى حقيقتها مواقف حضارية. ولايستطيع تدوين ذلك إلا العلماء المثقفون الذين يجمعون بين علم الخاصة وثقافة العامة، بين الفلسفة والأدب مثل أبى حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء .

وقد روى أبو حيان عدة مناظرات من هذا النوع أشهرها المناظرة بين المنطق والنحو، بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى التى دونها مرتين: الأولى فى صيغة مقتضبة فى المقابسات والثانية فى صيغة مطولة فى «الامتاع والمؤانسة»[١]. كما دون مناظرة بين الحساب والبلاغة أيهما أنفع دون تجسيد لهما فى شخصيتين، الحساب كأحد فروع العلم الرياضى، والبلاغة أهم ما يميز الثقافة العربية[٢]. والمناظرة الثالثة بين النثر والشعر وأيهما أكثر أثراً فى النفس وهو موضوع مثار فى كتاب الشعر آخر الكتب المنطقية ولكن يدل أيضاً على التمايز بين ثقافتين، ثقافة النثر وثقافة الشعر[٣]. بل أن المناظرات تتم ليلاً فى الحلم، المناظرة منامية بين أبى سليمان وبين ابن العميد فى مسائل من السماع الطبيعى عن قسمة

مجلة فصول ، أكتوبر ١٩٩٥ .

(١) أبو حيان التوحيدى: المقابسات، تحقيق حسن السندوبى،القاهرة ١٩٢٩ .الامتاع والمؤانسة تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين، مكتبة الحياة، بيروت ص ١٦٩- ١٧٢ (ب.ت) جـ١ ص ١٠٤- ١٤٣ المناظرة نفسها ص ١٠٨-١٢٨ .

(٢) الامتاع والمؤانسة حـ١ ص ٩٦- ٩٨ .

(٣) المقابسات ص ٢٤٥- ٤٦، ص٦١ ، أيضاً فى اجزاء متفرقة من الامتاع والمؤانسة .

الموجودات إلى خفى الذات خفى الفعل (الله)، وظاهر الذات ظاهر الفعل (الحرارة والبرودة)، وخفى الذات ظاهرالفعل (الطبيعة)[1]. وظاهرالذات خفى الفعل (الكواكب).

وتكشف المناظرة الأولى بوضوح بين المنطق والنحو عن حوار بين الوافد والموروث. وهو حوار طبيعى ينشأ فى كل عصر بين ثقافتين، الدخيلة والأصيلة، بين أنصار الثقافة العامة وأنصار الثقافة الخاصة، بين ثقافة العجم وثقافة العرب، بين علوم الأوائل وعلوم الأواخر أو بين المتقدمين والمتأخرين. وهو نفس التقابل الموجود حالياًفى ثقافتنا المعاصرة بين أنصار الثقافة الغربية وأنصارالثقافة الإسلامية. فقد كان اليونان قديماً يمثلون الغرب حديثاً، والسلف هم السلف قديماً وحديثاً.كان المنطق والفلسفة يمثلان علوم اليونان قديماً وأصبح العلم وتطبيقاته يمثلان الغرب حديثاً.

وبصرف النظر عن كيفية تدوين أبى حيان هذه المناظرة، هل من نصوص أو مذكرات مدونة أو من الذاكرة واسترجاعها؟ هل ما دونه أبو حيان يطابق الواقع أم أن به قدراً من الخيال والابداع الأدبى؟ هل كان أبوحيان شاهد عيان على المناظرة وأن تدوينه تسجيل لها أم أنها وقعت فى مكان آخر ورواها الأدباء والظرفاء ثم جمعها أبو حيان وأعمل فيها خياله وإبداعه؟ هل هذا التقابل الذى يصل الى حد الصراع وقع بالفعل بين أبى بشر وأبى سعيد أم أن أبا حيان تخيله معبراً عن صراع فى ثقافة عصره؟ فإذا كان التاريخ مجرد حامل لمحمول، مثل لممثول، وسيلة لغاية فما يهم هى البنية لا التاريخ، والفكرة لا حاملها.

ولما كانت المناظرة حواراً بين طرفين وجدلاً بين خصمين فإن لكل طرف دفاعه عن موقفه وهجومه على الموقف الآخر. ومن ثم هناك أربعة أنواع من الحجج، اثنان للمنطق واثنان للنحو على النحو الأتى:

١- المنطق:

أ - دفاع المنطق عن نفسه ضد هجوم النحو عليه.

ب - هجوم المنطق على النحو.

٢- النحو :

أ - دفاع النحو عن نفسه ضد هجوم المنطق عليه.

ب - هجوم النحو على المنطق.

---

(١) المقابسات ص ٢٩٢- ٢٩٣.

والحقيقة أن النحو هوالذى بدأ بالهجوم على المنطق، فالموروث يدافع عن ثقافته ضد «غزو» الوافد له. فالنحو هو البادئ بالهجوم والمنطق يتبع في الدفاع. ولما كان الهجوم أحد وسائل الدفاع فإن المنطق أيضاً وهو بصدد الدفاع يهاجم النحو ولكنه هجوم ضعيف. فالمعركة من خلال طريقة تدوينها غير متكافئة بين الخصمين. النحو هو الأقوى والمنطق هو الأضعف.

ويمكن عرض المناظرة بطريقتين. الأولى تجميع كل مواقف متى حوله أولوية المنطق على النحو فى رؤية متسقة وجمع كل مواقف السيرافى فى أولوية النحو على المنطق فى منظور واحد من أجل المقارنة بين موقفين كليين متجاورين أو متقابلين متعارضين أو متضادين. والثانية عرض كل من الموقفين فى كل موضوع على حدة مثل اللفظ والمعنى، النقل والعقل، الاكتساب والطبع.. إلخ، موضوعاً وراء الآخر حتى يظهر التناظر والتحاور واختلاف الآراء حول الموضوعات من أجل إبراز الطابع الحجاجى.الطريقة الأولى تبين أهمية الموقف الكلى من الموضوعات الجزئية ويتوارى الحجاج. والطريقة الثانية تبين أهمية الحجاج ويتوارى الموضوع والموقف الكلى. ويمكن الجمع بين الطريقتين بتجميع عدة موضوعات متشابهة ثم عرض الرأيين فيها عرضاً متسقاً مع بعض الاجتهادات المعاصرة تقوم على مقارنات داخل الحضارة الإسلامية وفى الذهن البيئة الثقافية المعاصرة والصلة بين اللغة والمنطق.

وتقع المناظرة فى الليلة الثامنة من ليالى أبى حيان فى «الامتاع والمؤانسة» وهى أطول ليلة ثقافية. وبدأت بسؤال يهودى عن سهولة طريق الفلسفة وصعوبة طرق الفلاسفة، تطويلاً وشكوكاً وربما عنتاً وسوء طباع، اتعاباً وحسداً، معيشة وكسباً دون حب حقيقى للحكمة والعلم(١). والسبب هو الاعجاب بالفلسفة والمنطق واغراء الوافد بعيداً عن الموروث. فالسؤال من ممثل لثقافتين، الدخيل والأصيل. فقد كان النصارى نقلة العلم، من الوافد إلى الموروث، وكان اليهود أيضاً كذلك بصورة أقل من اليونان وبصورة أكثر من الحضارات الأخرى خاصة العبرانية والشرق القديم.

حجة المنطق أنه الطريق إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجة من الشبهة، واليقين من الشك. فهو آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح

---

(١) السائل هو وهب بن يعيش الرقى. أبو سعيد السيرافى (ت ٣٦٨هـ)- أبو بشر متى ابن يونس (ت ٣٢٨). وقد وقعت المناظرة حوالى ٣٢٦هـ وقد كان الفارابى حياً (ت ٣٣٩) وهو أستاذ أبى بشر، ولم يذكر فى المناظرة. وقد كان ممثل منطق اليونان ناقلاً اياه على مستوى النحو. لذلك لايمثل الصراع بين المنطق والنحو بقدر ما يمثل التكامل بينهما.

الكلام من سقيمه، وصالح المعنى من فاسده كالميزان الذى يوزن به الفكر، والمعيار الذى يقاس به الاستدلال.

وحجة النحو أن النظم المألوف والكلام المعروف هو الطريق إلى معرفة صحيح الكلام من فاسده إذا كان الحديث بالعربية. أما صلاح المعنى من فساده فيعرف بالعقل وليس بالمنطق. المنطق مجرد شكل وصياغة. إنما الحدس هو أداة المعرفة والتجربة المباشرة طريق إليها. وفهم الكلام بالقصد وليس بالمنطق، فالمعنى قصد أو القصد شعورى وليس عقلياً، يعبر عنه فى كلام تعرف قواعده بالنحو.

ثم يتحول الحوار من العلم إلى العالم، ومن الفكر إلى الشخص. المنطقى الفيلسوف لا يتطابق قوله مع عمله، ولا فكره مع سلوكه، ولا نظره مع فعله[1]. أما النحوى اللغوى فإنه صوفى يعرف كلام الله، واللغة العربية لغة القرآن. يتفق قوله مع عمله، ونظره مع فعله، وفكره مع سلوكه. وكلاهما فى بيئة ثقافية تجعل مطابقة القول للعمل أساس التقوى وشرط الاجتهاد.

٢ - الصراع بين المنطق والنحو.

فى رأى أهل النحو ارتبط المنطق بلغة اليونان واصطلاحهم وعاداتهم وأعرافهم فكيف يلزم الترك والهند والفرس والعرب؟ وإذا كانت الاغراض المعقولة والمعانى المدركة لا تحصل إلا باللغة الجامعة للاسماء والافعال والحروف لزمت معرفة اللغة. ومن ثم كانت الدعوة إلى تعلم المنطق دعوة إلى تعلم اللغة اليونانية. ولما كان المنطقى لا يعرفها فهو إذن يدعو إلى تعلم لغة لا يعرفها. وقد انقضت هذه اللغة منذ زمن طويل كما انقرض أهل يونان. ولم تبق إلا ترجمات سريانية ثم عربية وليست من اليونانية مباشرة[2]. ألا توجد حجة إلا عقول يونان ولا برهان إلاما وضعوه، ولا حقيقة إلاما أبرزوه؟ اليس هذا خطأ وتعصباً وميلاً مع الهوى مع أن العلم مبثوث فى العالم كله بين جميع الأمم ؟

ولم يضع المنطق اليونان كلهم بل رجل واحد منهم أخذ عمن قبله كما أخذ عنه من بعده. ليس حجة على هذا الخلق الكثير والجم الغفير. وله مخالفوه منهم ومن غيرهم. ولماكان الاختلاف فى الرأى والنظر والبحث والمسألة والجواب سنحاً وطبيعة فكيف يأتى رجل واحد يرفع الخلاف وقد بقى الخلاف بين الناس قبل منطقه وبعد منطقه؟

---

(١) يقال أن متى كان سكيراً وابن سينا كان ابن دنيا ورجل حظ فى حين أن أبا سعيد كان متصوفاً.

(٢) وذلك مثل ترجمة أحمد لطفى السيد لكتاب السياسة لأرسطو عن الفرنسية وليس عن اليونانية مباشرة ، مجرد نقل للوافد دون تمثل. فلم تحدث أثراً إلاعند الخاصة.

ويصعب على المنطقى أن يجد أسماً لصناعته وآلته إلا أن يستعيره من العربية. كما يحتاج إلى اللغة، قليلها للترجمة، وكثيرها من أجل التحقق من صحة الترجمة واكتساب الثقة وحسن الصنعة.

كما أن كل لغة لا تطابق غيرها من اللغات من جميع جهاتها، بحدودها وأسمائها وأفعالها، وحروفها وتأليفها، وتقديمها وتأخيرها، واستعارتها وتحقيقها، وسعتها وحذفها، ونغمها ونثرها، وسجعها ووزنها. ومن ثم لا تطابق الترجمة الأصل. عيب الترجمة فصل المعنى عن اللفظ، والضعف اللغوى. ومن ثم يحتاج المنطقى إلى أن يتعلم العربية أكثر مما يحتاج إلى تعلم المنطق اليونانى. فالمعانى لاتكون يونانية ولا هندية فى حين أن اللغات تكون فارسية وعربية وتركية. فإذا أمكن معرفة المعانى بالعقل كما يقول المنطقى لم تبق له إلامعرفة اللغة دون ازدراء العربية لصالح أرسطو[1]. ولا يعقل أن يكون هذا التشقيق من عقول يونان ومن ناحية لغتها ولا يعقل بعقول الهند والترك والعرب.

وقد دخل العُجب على المنطقيين لظنهم أن المعانى لا تُعرف إلا بطريقتهم ونظرهم فترجموا لغة هم فيها ضعفاء وجعلوها صناعة لهم. فاللغة خاصة بكل شعب، والمنطق خاص بكل الشعوب. وقد لاحظ الشافعى من قبل ارتباط المنطق اليونانى باللغة اليونانية، وارتباط علم أصول الفقه، وهو منطق العرب، باللغة العربية. وهوما دعاه إلى اكتشاف منطق جديد للعرب وضعه فى «الرسالة».

وفى رأى أهل المنطق، المنطق بحث فى الأغراض المعقولة والمعانى المدركة وتصفح للخواطر السانحة والسوانح الهاجسة. والناس فى المعقولات سواء. والرياضيات واحدة عند جميع الأمم. وإن كان قد بدأ باللغة اليونانية فإن الترجمة قد حفظت الأغراض، وأدت المعانى، وأخلصت للحقائق. صحيح أن العلم لدى كل الأمم ولكن اليونان من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العلم وباطنه وعن كل ما يتصل به. وبفضل عنايتهم ظهر العلم، وانتشرت الصنائع. وواضح ضعف متى فى الرد. فليس صحيحاً من أنه يكفى فى الترجمة الاسم والفعل والحرف. فالترجمة المعنوية غير الترجمة الحرفية. وقد كان الخلاف بين المترجمين أحد أسباب الخلاف بين الحكماء وسوء فهم الحكمة كما لاحظ ابن رشد فيما بعد. تحتاج الترجمة كل البناء اللغوى المنطقى للغتين المترجم منها والمترجم إليها. كل ترجمة قراءة، وكل قراءة تفسير.

---

(١) الامتاع والمؤانسة جـ١ ص ٨٠ ص ١١١ ص ١١٦.

وتستأنف المناظرة بين المنطق والنحو وتنتقل من مستوى إرتباط المنطق باللغة إلى مستوى حاجة المنطق إلى اللغة فى رأى النحوى وحاجة اللغة إلى المنطق فى رأى المنطقى .

فعند أهل النحو تغنى اللغة عن المنطق. فاللغة منطق العرب كما أن المنطق لغة اليونان. الكلام والنطق واللغة واللفظ والافصاح والاعراب والابانة والحديث والأخبار والاستخبار والغرض والتمنى والنهى والحض والدعاء والنداء والطلب منطق للعرب. النحو منطق ولكنه مستمد من اللغة العربية. والمنطق نحوولكنه مفهوم باللغة. ولايمكن معرفة حرف الواو بمنطق أرسطو.

وعند أهل المنطق الخلاف بين النحو والمنطق هو خلاف بين اللفظ والمعنى. والمعنى أهم من اللفظ. اللفظ طبيعى والمعنى عقلى. لهذا كان اللفظ بائداً فى الزمان لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة. والمعنى ثابت على مر الزمان لأنه مستمد من العقل، والعقل الهى. اللفظ طينى مادى والمعنى روحى سماوى. لذلك لا يحتاج المنطق إلى النحو فى حين أن النحو فى حاجة إلى المنطق. المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ. وتناول المنطق اللفظ بالعرض وأن تناول النحوى المعنىَ فبالعرض. والمعنى اشرف من اللفظ، واللفظ أوضح من المعنى. عند المنطقى المنطق والنحو تخصصان متمايزان، المنطق للمعنى والنحو للفظ. ولو سئل المنطقى عن النحو لما أفاد، ولو سئل النحوى عن المنطق لما عرف.

ويرفض النحوى هذا التمايز بين المنطق والنحو. فإن النحو ينظر فى علاقة اللفظ بالمعنى من حيث سلامة اللفظ وجريه على العادة. وإن لم يكن اللفظ متعلقاً بالمعنى فإنه يكون خارج البحث ولا يـُرد إلى المنطق ولا إلى النحو لأنه يكون مجرد حشو. ولا توجد لغة موازية للغة الألفاظ المقررة بين أهلها. لغة المنطق كالسبب والآلة والايجاب والموضوع والمحمول والكون والفساد والمهمل والمحصور أقرب إلى العى والفهاهة منها إلى اللغة والمنطق. والمنطقى لا يعرف المنطق ويخوض فيه، ولا يعرف الشعر والخطابة ويخوض فيهما. إن قول المنطقى أن النحوى ينظر فى اللفظ دون المعنى، وأن المنطقى ينظر فى المعنى دون اللفظ مجرد إدعاء لأن المنطقى يجيل فكره فى المعانى ويرتب ما يريد بالسانح والخاطر والحدس والوهم. فإذا ما أراد التعبير عن ذلك للمتعلم والمناظر له فإنه يحتاج إلى اللفظ الذى يشتمل على مراده، ويكون مطابقاً لقصده. يرفض السيرافى ثنائية اللفظ والمعنى نظراً لحاجة كل منها إلى الآخر(١).

---

(١) المصدر السابق ص ١١٣- ١١٦ ص ١١٩ ص ١٢٢- ١٢٣.

والحقيقة أن المنطق يتناول اللفظ وإلا ففيم كان مبحث الأسماء الخمسة فى «المدخل» والأسماء المتواطئة والمشتركة والمترادفة فى «المقولات» ؟ وهل يمكن تناول اللفظ دون المعنى أو المعنى دون اللفظ؟ وماذا عن منطق الألفاظ فى علم الأصول كوسيلة لاقتناص المعنى؟ وماذا عن منطق اللغة، ولغة المنطق حالياً؟ والمعنى فى النهاية لا يظهر إلا من خلال اللفظ وإلا كان صمتاً. صحيح أنه لا يمكن معرفة الواو لغوياً بمنطق أرسطو ولكنها كرابطة فى قضية موضوع للمنطق. وواضح أن السيرافى يضع مع لغة المنطق مثل المحمول والموضوع. الرابطة والقضية...الخ لغة الطبيعيات مثل السبب والعلة والكون والفساد.. إلخ. فالمنطق أصبح رمزاً للوافد كله. وقد يكون لنقد السيرافى للغة «المستوردة» ميزة أنها قد تكون نقطة إبداع، نشأة المصطلح الفلسفى عند العرب.

كما حاول أبو بشر الدفاع عن المنطق من حجج السيرافى التى يدافع فيها عن اللغة. فإذا كان النحوى ينظر فى اللفظ وعلاقته بالمعنى، ولا يبالى إذا كان المعنى موافقاً أو مخالفاً فإن حاجته للمنطق تصبح ضرورية. ولكن يقع فى ثنائيات حادة تدل على نزعته المثالية مثل: منطق نحو، معنى لفظ، عقلى طبيعى، باق بائد، آلهى أرضى،ثابت متغير... إلخ. وهل صحيح أن المعانى ثابتة والألفاظ متغيرة؟ ألا تتغير المعانى أيضاً وتثبت الألفاظ من خلال علم الأصوات والمعانى الاشتقاقية والعرفية والاصطلاحية؟

ثم تنتقل المناظرة إلى مستوى ثالث هو الفطرة والبداهة والعقل الطبيعى مما قد يُغنى الإنسان عن المنطق دون النحو. فعند أهل النحو يغنى الطبع والفطرة والبديهة وعادة الناس فى الكلام عن المنطق. يتعلم الإنسان من اللغة أولاً بالنشأة والوراثة، بالطبيعة والاكتساب قبل المنطق الذى هو اجتهاد فى المعنى بالنظر والرأى. وإذا كانت الحاجة ماسة إلى كتاب البرهان كما يقول المنطقى فكيف استدل الناس قبل ظهور علم المنطق؟ وإذا كان الناس قد استطاعوا البرهنة قبل كتاب البرهان فإنهم قادرون على ذلك بعده ودون معرفته، ومن ثم يمكن الاستغناء عنه خاصة لو كان تخليطاً وزرقاً وتهويلاً ورعداً وبرقاً ! كل المنطق، اشكاله قضاياه، وطرق استدلاله، خرافات وترهات، ومغالق وشبكات. يغنى عن ذلك كله جودة العقل، وحسن التمييز، ولطف النظر، وثقب الرأى، ونور النفس، بعون الله وفضله، ومن منائح الله الهنية، ومواهبه السنية، يخص بها من يشاء من عباده. ويجهل أهل المنطق النحو من بدل ووجوهه، ومعرفة وأقسامها، ونكرة ومراتبها. ولا يكفى أن يكون المنطق من عمل العقل لأن المنطق على وجوه عديدة منها اللغة واللسان فى حين أن النحو يساعد على فهم المراد من الكلام وقد اللفظ على المعنى، فلا يفضل عنه، وقد المعنى على اللفظ، فلا ينقص عنه.

ويستعمل السيرافى هنا حجة البراءة الأصلية، أن العالم كان يفكر قبل المنطق، من علم الأصول، فقد كان بين النحاة والأصوليين وشائج قربى. ثم جاء المنطق فى مرحلة بناء العلم، بعد ممارسته بالفعل. كان الناس يتعاملون مع الطبيعة عملياً قبل اكتشاف قوانينها نظرياً. وكان الناس يتكلمون وينظمون قبل تعلم قواعد البلاغة وعلم العروض. ويغرد الطير دون أن يعرف قواعد الموسيقى وأنواع اللحن. ويشبه هذا النقد نقد ابن تيمية للمنطق بأنه لا يفيد الذكى ولا ينتفع به البليد.

والفطرة عند أبى حيان، وتلك اضافته على الحوار، ليست مجرد طبيعة بل هى مؤيدة من الله بالنور الفطرى وهو نور آلهى. ومن لم يشأ الله تأييده بالنور الآلهى والحدس الربانى فإنه يظل فاقد البصيرة عديم الرؤية. ويشعر أبو حيان بإمكانية اقامة نموذج آخر للعلاقة بين المنطق والنحو، وبالتالى بين الوافد والموروث تقوم على التكامل وليس على الصراع. فإذا كان يمكن الاستغناء عن المنطق نظرياً فإنه لا يمكن الاستغناء عن تطبيقاته. ومنطق الطبيعيات عند الكندى لا يهدم المنطق الصورى الخالص. بل لقد حول الكندى بعض قضاياه الطبيعية إلى اللغة والنحو. ومنطق الشرع منطق ابداعى خالص لا يهدم المنطق الوافد بل ينبثق الوافد منه كما بين الغزالى فى كتبه المنطقية «محك النظر» و«معيار العلم» و«القسطاس المستقيم» وكما بين ابن حزم فى «التقريب إلى حد المنطق والمدخل إليه».

ثم تنتقل المناظرة إلى مستوى رابع وأخير، وهو أن اللغة منطق، وأن المنطق لغة. فمركب اللفظ لا يجوزه العقل البسيط. صحيح أن المعانى معقولة ولكنها تصب فى ألفاظها. ولا توجد أية لغة أخرى قادرة عليه، وتنصب حولها سوراً لا يخرج منه شيء ولا يدخل إليه شيء خوفاً من الاختلاط الجالب للفساد، خلط الحق بالباطل والباطل بالحق. هذا النقاء قبل المنطق وبعده لا وجود له. ولو عرف المنطقى كيف تصرف العلماء والفقهاء فى مسائلهم، ووقف على غور نظرهم وغوصهم فى استنباطهم وحسن تأويلهم وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة والكنايات المفيدة والجهات البعيدة والقريبة لما احتاج إلى المنطق ولاستصغر نفسه. إن غاية المنطق، وكل الوافد معه، هو الايهام واستذلال أهل البلد والتهويل بالجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض والشخص واستحداث ألفاظ الهليّة والاينية والماهية والكيفية والكمية والذاتية والعرضية والجوهرية والهيولية والصورية والأيسية والليسية.. إلخ. ويتصورون أنهم يأتون بالسحر فى اشكال القضايا ورموزها مرة بطريق الخلف ومرة بطريق الاختصاص[1].

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٣ ص ١٣١.

٣ - التكامل بين المنطق والنحو

إذا كانت صيغة المناظرة فى «الامتاع والمؤانسة» والتى يبدو فيها أبو حيان راوياً قد كشفت عن صراع والتعارض بين المنطق والنحو فإن صيغة المناظرة فى «المقابسات» والتى يبدو فيها أبو حيان مفكراً تكشف عن التكامل بين المنطق والنحو، وضم ثنائيات الصراع فى ثنائيات التكامل مما يدل على عقلية جديدة وموقف حضارى تجاوز الصراع بين الوافد والموروث فى نظرة كلية شاملة على النحو الآتى:

١ - لما كان النحو منطق اليونان وكان المنطق نحو العرب فالمنطق نحو عقلى، والنحو منطق عربى. المنطق لغة الفكر، والنحو منطق اللغة. فالخلاف بين المنطق والنحو ظاهرى يعبر فقط عن خصائص الشعوب، اليونان والعرب ، ولكنهما وظيفياً يؤديان نفس المهمة، الضبط والأحكام، والتقنين والتقعيد. ويمكن أن يقال بالمثل أن العروض منطق الشعر وأن أصول الفقه منطق الفقه.

٢ - المنطق للنفوس والتحو للعرب. فالمنطق عام للناس جميعاً، للنفوس بعد نقله من مستوى العقل إلى مستوى النفس، ومن الصورى إلى الشعورى كما فعل كل الحكماء. فالمنطق يشارك فيه الناس جميعاً. أما النحو فخاصية للعرب وليس لليونان أو الفرس أو الترك. وهى خاصية مازالت أقرب إلى التعارض منها إلى التكامل. ولا يقال أن لكل شعب نحواً لأن النحو خاصية العرب ولكل شعب لغة وقواعد. ولا يقال أن للعرب منطقاً فالنحو هو منطق العرب.

٣ - تعتمد شهادة المنطق على العقل، وتعتمد شهادة النحو على العرف. فالمنطق لا شأن له بالواقع والتاريخ وعادات الناس والاستعمال. هو مجرد قواعد معيارية تعصم الذهن من الخطأ. فى حين أن النحو للاستعمال، يدور فى الاسواق، ويتحكم فيه العرف. فى المنطق لا توجد استثناءات للقاعدة وإلا انكسرت، وفى النحو الاستثناء قاعدة. خطأ المنطقى يتم تصحيحه، وخطأ البدوى يصبح قاعدة، وحالة سابقة. وقد يقاس عليها. لذلك كان دليل المنطق عقلياً، ودليل النحو سمعى. المنطق يعتمد على العقل الخالص، والنحو على النقل. وهذه خاصة أقرب إلى الاختلاف منها إلى التكامل إلا إذا كان المقصود فى اللاشعور الثقافى الجمعى، الجمع بين العقل والنقل.

٤ - المنطق عقلى، والنحو طباعى. المنطق من عمل العقل ووضعه، وتقنين طرق الفكر وأوجه الاستدلال. ففيه نوع من الكلفة والصنعة. فى حين أن النحو طباعى، يأتى بالسليقة وجرس الكلام. لذلك كان الخطأ فى المنطق تناقض فى شكل الفكر، والخطأ فى النحو

لحن أى خروج على الطبع. المنطق آلة أو صناعة والنحو طبيعة وشعر. وفى الوقت الذى يتحول فيه المنطق إلى طبيعة يصبح بداهة عقلية وبراءة أصلية. وعندما يتحول النحو إلى آلة وصنعة يصبح منطقاً شكلياً للغة الفصحى وليس للغة الكلام اليومية.

٥ - لما كان المنطق بالعقل والنحو بالطبع، وكان الطبع أقرب إلينا من العقل كانت الحاجة إلى النحو أشد من الحاجة إلى المنطق، وكان النحو أول مباحث الإنسان فى حين أن المنطق آخر مطالبه. ينشأ الإنسان أولاً متكلماً ثم بعد ذلك مفكراً. فالصوت يسبق الصورة كما أن الصورة تسبق التصور. والتصور يسبق الحد، والحد يسبق البرهان[١]. يستعير المنطق من النحو أكثر، ويستعير النحو من المنطق أقل. فالمنطق لغة أكثر من كون اللغة منطقاً.

٦ - المنطق عام للفهم والنحو خاص للوصف. المنطق يعيش على ذاته، ويفهم ما يعطى إليه من خلال ذاته أو من خلال الحس، مجرد مدركات. فى حين أن النحو يصف عالماً خارجياً وليس مجرد تعبير. بل أن التعبير تعبير عن شىء. المنطق أداة الفكر، واللغة أداة العلم. افهام المنطق جيد للخاصة ورديء للعامة، وافهام النحو جيد للخاصة. المنطق مبسوط، والنحو مقصور. المنطق على الاتساع، والنحو على التضييق.

٧ - المنطق أساساً معنى وإن جاز الاخلال بالألفاظ وهى كالاعراض. والنحو أساساً لفظ، ولا يجوز الاخلال بالمعانى وهى كالحقائق والجواهر. يقوم المنطق بترتيب المعانى، والنحو بترتيب الألفاظ. يزن المنطق بالعقل، ويكيل النحو باللفظ. المنطق تحقيق للمعنى بالعقل، والنحو تحقيق له باللفظ. لا يزول المعنى فى حين يزول اللفظ. فالمعنى هو الثابت واللفظ هو المتغير، ولا ثبات دون تغير، ولا تغير دون ثبات. كما أنه لا إله دون عالم ولا عالم دون إله.

٨ - المنطق يدخل النحو محققاً له، والنحو يدخل المنطق مرتباً له. فالمنطق تصديق نحوى، والنحو تنظيم منطقى، وفى المنطق لا يفهم الغرض إذا عرى عن العقل. وفى النحو يفهم الغرض إذا عرى عن النحو. فالمنطق مشروط والنحو غير مشروط.

٩ - ونتيجة لهذه الأوجه من التكامل أحياناً والتضاد أحياناً يمكن القول أن بالنحو بعض المنطق، وبالمنطق بعض النحو. وكلاهما علم شامل. المنطق شامل، حق وباطل للاعتقاد، وخير وشر للفعل، وصدق وكذب للقول، وحسن وقبيح للعقل، وهى مصادر

---

(١) انظر بحثنا: الشيء تصور هو أم صورة؟ إبداع، العدد الثانى عشر، ديسمبر ١٩٩١.

الطاقة فى الشعور: الإيمان والفكر والعمل والقول[1] . والنحو شامل، لفظ ومعنى، طبيعة واكتساب، قاعدة وعرف، عقل ونقل كما هو الحال فى الفكر الغربى المعاصر وأولوية علم اللسان على باقى العلوم الإنسانية .

١٠ - يمكن الاستعانة بالمنطق كعلم من علوم الوسائل على تحقيق علوم الغايات مثل معرفة الله والنفس والطبيعة على نحو كلى. ثم يأتى التفصيل بعد ذلك والنحو أيضاً ضرورى لاتقان العلم الالهى. وكلما كان الاعراب صحيحاً لنصوص الوحى كان الفهم للعلم الالهى أكمل. فالمنطق والنحو كلاهما لهما غاية مشتركة هو العلم الالهى. كلاهما آلة لاثبات صحة الوحى. وهنا يبدو أبو حيان موجهاً «الامتاع والمؤانسة» حيث يبدو فيها الصراع بين المنطق والنحو و«المقابسات» التى يبدو فيها التكامل بين المنطق والنحو نحو «الاشارات الآلهية» الغاية القصوى للمنطق والنحو[2] .

٤ - خاتمة: حياد أم تحامل؟

والآن، إلى أى حد هذه المناظرة بين المنطق والنحو كما وقعت بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى أو كما رواها أبو حيان التوحيدى مناظرة محايدة تقوم على المقارنة العادلة بين علمين أم أنها تكشف عن نوع من التحامل من النحو على المنطق، وضعف رد المنطق مما يكشف عن قوة هجوم الموروث على الوافد وضعف دفاع الوافد عن نفسه ضد هجوم الموروث؟

١ - إن الوافد لم يفد بنفسه بل تم نقله بناء على طلب الموروث وبتأييد منه. لم يغد اجبار أو قهراً عن طريق مراكز الثقافة الأجنبية فى البلاد بل أتى بناء على طلب الموروث بعد تأسيس ديوان الحكمة. وكان نصارى العرب مزدوجى الثقافة واللسان، ولكن كان ولاؤهم للثقافة العربية وللسان العربى. وتم النقل والحضارة الإسلامية فى مرحلة انتصار، ومن موضع قوة، وبدافع التعرف على ثقافات الشعوب المغلوبة من أجل تمثلها والاستفادة منها داخل الموروث، وليس فى مرحلة هزيمة ومن موضع ضعف بدافع التغريب كما هو واقع حالياً. ووضع الوافد ضمن علوم الوسائل، والموروث ضمن علوم الغايات. فلا وسيلة بلا غاية، ولا غاية بلا وسيلة[3] .

---

(١) انظر كتابنا «من العقيدة إلى الثورة»، المجلد الخامس، الإيمان والعمل، الإمامة، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨ ص ١٠- ١٤ .

(٢) المقابسات ص ١٦٩- ١٧٢ .

(٣) انظر بحثنا: عنوم الوسائل وعلوم الغايات، العلاقات المصرية المغربية الندوة الثانية- القاهرة، يناير ١٩٩٠ ، وزارة الثقافة ١٩٩٢ ص ٢٧٠- ٢٨٣ .

٢ – واضح منذ البداية تحامل النحو على المنطق وظلم النحو للمنطق. فالنحو يتكلم من موضع قوة. فهو يمثل الموروث، صاحب الدار، المدافع عن الأصالة. والمنطق يمثل الوافد الدخيل الأجنبى الذى يهدف التغريب أو «التغريق» نسبة إلى الاغريق. وقد جعل هذا الوضع النحو مهاجماً والمنطق مدافعاً. والهجوم عادة أقوى من الدفاع. والدفاع أضعف من الهجوم. والأصيل مبدئياً أكثر شرعية من الدخيل، والدخيل أقل شرعية من الأصيل. النحو يهاجم بقوة والمنطق يدافع على استحياء. والمنطق ينقد برقه، والنحو يبتلع النقد ويرده ضد النحو.

٣ – يبدو النحو سلفى النزعة، رافضى الاتجاه ممثلاً لمدرسة بعينها هى مدرسة البغداديين. وماذا عن مدرسة البصريين فى النحو والكلام؟ الم تستعمل المنطق والنحو واعتبرت النحو علماً منطقياً استدلالياً يقوم على العقل أكثر مما يقوم على النقل، ويعتمد على القياس أكثر مما يعتمد على الشاهد؟ وماذا عن محاولة المناطقة شرح المنطق وتلخيصه واستبدال الشواهد العربية بالشواهد اليونانية وإعادة بنائه من المستوى الصورى المجرد إلى المستوى الحسى اللغوى، ومن مستوى العقل إلى مستوى الشعور؟

يبدو أن كل مناظرة هى حجاج، تعرف الحق مسبقاً، الحق فى طرف والباطل فى طرف آخر، وتصبح أقرب إلى الجدل منها إلى الحوار، وإلى التحامل منها إلى الحياد.

(٦)

أين يقف العالم اليوم من تاريخ الفلسفة الإسلامية؟

لا يوجد عالم واحد. فالعوالم كثيرة شرقاً وغرباً، علمية وسياسية، نظرية وعملية. إنما يعنى العالم هنا العالم الأكاديمى استشراقاً كان أو عند الباحثين الوطنيين. فمازالت تجرى الأبحاث فى الحضارة الإسلامية من هذين الفريقين. والمقصود بتاريخ الفلسفة الإسلامية الحالة الراهنة للدراسات الإسلامية. فالتاريخ دراسة، والفلسفة جزء من الحضارة الإسلامية. وهى موضوع عديد من الدراسات. لذلك كان الموضوع الذى يوحى به هذا العنوان «الحالة الراهنة للدراسات الإسلامية».

مازال الاستشراق القديم ينشر النصوص، ويحقق المخطوطات على نحو ما يعرف عنه من دقة علمية ومنهج رصين. ومازال يستأنف كتاباته التاريخية لجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول موضوعات الدراسة القديمة والحديثة بعيوب المنهج التاريخى التقليدى الذى يخلط بين الماهية وحواملها المادية، بين الظاهرة المستقلة ومظاهرها التاريخية. مازال يحلّل ويفصل ويدقق حتى يصل إلى المتناهى فى الصغر ولكن دون نظرة شاملة للموضوع ورؤية كلية تنتظم هذه الاجزاء. فالعلم لديه هى التفصيلات والبحوث الجزئية. أما النظرة الكلية الشاملة فتخرج عن إطار البحث العلمى إلى التأملات الميتافيزيقة والمذاهب الفلسفية والأيديولوچيات السياسية. مع أن المنهج التاريخى ذاته والمنهج التحليلى كذلك لا يخلوان من توجهات مذهبية وسياسية إذ سادت النزعة التاريخية الدراسات الإنسانية فى الغرب فى القرن الماضى. كما سادت النزعة التحليلية فى هذا القرن. كانت الغاية فى كلتا الحالتين مد الغرب الاستعمارى بأكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب المستعمرة حتى تتم له السيطرة عليها من خلال معرفته بتاريخها وثقافتها ولغاتها ودياناتها. فالسيطرة على الجسد لا تقوى ولا تكتمل إلا بالسيطرة على الروح. ويستمر الاستشراق القديم أيضاً حالياً فى الدراسات التى تقوم على منهج الأثر والتأثر، تأثر الحضارة اللاحقة كالإسلامية بالحضارة السابقة مثلاً كاليونانية أو الرومانية أو الفارسية أو الهندية من أجل تفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها وابداعها وأصالتها، وجعلها مجرد حضارة ناقلة تابعة لغيرها. فالعقلانية من اليونان، والواقعية من الرومان، والروحانية من الهند، والسياسية من فارس. وأخيراً مازال

عمال ، الأردن ١٩٩٠.

الاستشراق يمارس الاسقاط فى دراساته، اسقاط ما فى ذهن المستشرق على موضوع دراسته والحكم عليه ابتداء مما تعوّد عليه المستشرق فى بيئته وثقافته وتاريخه بل ومزاجه. فيحكم على التاريخ السياسى الإسلامى بأنه خلط بين الدين والدولة لأن المستشرق يسقط من تاريخه الغربى الفصل بين الكنيسة والدولة فى بدايات العصر الحديث ويظن أن ذلك معياراً عاماً وشاملاً يقيس عليه كل الحضارات. فالحضارة الغربية هى المركز وغيرها من حضارات أفريقيا وآسيا، وهى الحضارة الإسلامية، هو المحيط. وكانت معظم هذه الدراسات فى مرحلة المد الاستعمارى الأوربى.

وقد كثرت الدراسات الاستشراقية حالياً فى مرحلة ما بعد الاستقلال للشعوب الإسلامية وبعد أن تحول الاستشراق التقليدى من التاريخ إلى العلوم الإنسانية، وبعد أن تحول اسم المؤتمر الدولى للمستشرقين إلى «المؤتمر الدولى للعلوم الإنسانية فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية». كثرت الدراسات حول المجتمعات الإسلامية الحالية وظاهرة «الأصولية» الإسلامية أو الإسلام السياسى أو الصحوة الإسلامية خاصة بعد أن ظهر طابعها المعادى للغرب وقدرتها على حشد الجماهير وقلب نظم الحكم كما حدث فى ايران، والتحدى بالحاكمية للنظم العلمانية الحالية القائمة على الأيديولوچيات العلمانية للتحديث التى تتراجع عن الأهداف القومية العامة وتتنازل شيئاً فشيئاً عن الثوابت الوطنية مثل معاداة الاستعمار والصهيونية والرأسمالية والاقطاع وتجاوز الحدود القطرية إلى القومية العربية أو الأمة الإسلامية. وبعد نجاح الثورة الإسلامية فى ايران ووصول الجبهة القومية الإسلامية إلى الحكم فى السودان وفوز جبهة الانقاذ الإسلامية فى الانتخابات المحلية فى الجزائر، واحتمال حصول حزب النهضة الإسلامى فى تونس على الأغلبية فى انتخابات حرة، وازدياد نشاط جماعة الجهاد فى مصر، وانشقاق المؤسسة الدينية فى شبه الجزيرة العربية، ودخول الحركة الإسلامية فى الأردن للانتخابات وفوزها بثلث المقاعد، وقيادة حماس النضال الوطنى فى فلسطين، وحزب الله فى جنوب لبنان، كثرت الدراسات الاستشراقية حول الظاهرة لمعرفة مكوناتها ومسارها وتنظيمها وأفكارها من أجل مقاومتها بالصدام أو الاحتواء، بالمواجهة أو بالاستئناس. وهذا لا يمنع من وجود بعض الدراسات الاستشراقية القديمة والمعاصرة التى تنصف الحضارة الإسلامية وتبين أصالتها وعقلانيتها ومساهماتها فى تطور العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية، وتتعاطف مع الحركات الإسلامية المعاصرة ضد حصارها وتشويهها والعنف معها.

أما المجموعة الأخرى من الدراسات الإسلامية فهى التى يجريها العرب المسلمون غير المتأثرين بالنزعات الاستشراقية التاريخية والتحليلة والاسقاطية والتى تقوم على الأثر والتأثر

ولكنها تقع فى الخطأ المضاد وهى النزعة الخطابية الدفاعية الانشائية. فالحضارة الإسلامية أفضل الحضارات، والفلسفة الإسلامية أفضل الفلسفات. ويشجع على هذه النزعة اعارات الاساتذة إلى شبه الجزيرة العربية، فى وسطها وفى أطرافها، فتخرج الدراسات المملؤة بالمدح والاطراء والوعظ والارشاد من أجل تجديد عقود العمل ورضا أولى الأمر. ويكثر الاستشهاد بها فى البرامج الدينية فى أجهزة الاعلام وفى صفحات الفكر الدينى. وتكرر بعض الدراسات الأخرى مادة القدماء دون زيادة أو نقصان عرضاً وشرحاً وتلخيصاً دون تأويل أو اجتهاد أو بيان لنشأتها التاريخية فى الظروف القديمة ثم نقلها إلى الظروف المعاصرة لمعرفة مدى مطابقتها أو مغايرتها ثم وضع مادة جديدة مستوحاة من ظروف العصر. فالباحث العربى المسلم ليس متفرجاً على حضارة بل ينتسب إليها، وليس مجرد حامل علم بل هو صاحب علم، وليس مجرد عارض بضاعة الآخرين بل هو المسؤول عنها لأنها بضاعته أيضاً. فما أكثر ما يكتب وما أقل ما يقرأ وقد ساهمت الحالة الاقتصادية للاساتذة والدارسين فى كتابة مثل هذا النوع من الدراسات التكرارية بحثاً عن الرزق وبيع الكتب المقررة باسم الكتب الجامعية خاصة فى الكليات ذات الأعداد الكبيرة.

ومع ذلك فقد استطاع بعض الاساتذة الجامعيين والمفكرين تحديث الدراسات الإسلامية فيما يسمى بالمشاريع العربية المعاصرة التى تعيد دراسة التراث القديم بناء على متطلبات العصر. ليست الغاية مجرد المعرفة النظرية بل التغير الاجتماعى، وليس القصد تحليل القديم بل وصف أحوال العصر. وتتعدد مناهج هذه الدراسات، وتتجاوز المناهج الاستشراقية التقليدية إلى مناهج أكثر حداثة مثل الماركسية والبنيوية والظاهرتية ومناهج علوم اللسانيات الحديثة. ففى لبنان كتب حسين مروة «النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية» مجتزئاً التيار الطبيعى عند أصحاب الطبائع من المعتزلة، والطبيعيات من علوم الحكمة، ووحدة الوجود عند الصوفية، والبحث عن العلل المادية للأفعال فى علم أصول الفقه من مجموع التراث الإسلامى ومن تفاعله مع الأشعرية والالهيات والاشراقيات والفقه النظرى. كما يختار المنهج المادى الجدلى دون مبرر نظرى كاف مما يوقع الاختيار فى نوع من القطعية المسبقة. وكتب الطيب تيزينى فى سوريا مشروع رؤية للفلسفة الإسلامية فى العصر الوسيط فى عدة أجزاء ظهرت منها ثلاثة والرابع على وشك الصدور من أجل اثبات تاريخية الفكر الإسلامى ضد النزعات اللاتاريخية. وجدده فى «من التراث إلى الثورة» وكأن الفكر الإسلامى فكر تاريخى خالص ابتداء من حضارات الشرق القديم حتى الجاهلية ثم استمراراً فى عصور الإسلام المختلفة حتى يكتمل المشروع فى اثنى عشر جزءاً، وكأننا أمام حضارة تاريخية صرفة ليس لها بؤرة أو مركز متمثلاً فى الوحى الذى نشأت ابتداء منه وبالتفاعل

مع الواقع التاريخى العلوم الإسلامية المختلفة. هذه التاريخية هى المخلص للواقع العربى المعاصر من الماضوية والسلفوية والعصروية والتحديثوية أى النزعات التى تدفع الوجدان العربى المعاصر إلى الاتجاه نحو الماضى والسلف أو نحو العصر والتحديث، مرة إلى الخلف ومرة إلى الأمام.

كما حاول محمد عابد الجابرى فى ثلاثية «نقد العقل العربى» وصف بنية الثقافة العربية باعتبارها بنية للعقل نفسه الذى يتكون فى التاريخ وكما وصف فى «تكوين العقل العربى» حتى ظهرت البنية فى «بنية العقل العربى» وتطبيقها فى الفكر السياسى فى «نقد العقل السياسى»، فالتاريخ بنية، والبنية تاريخ. التاريخ تجسد للبنية، والبنية تحقق فى التاريخ. وهى بنية ثلاثية: البيان والعرفان والبرهان، أنماط ثلاثية فى العقل العربى، الانشائى أو الاشراقى أو الاستدلالى. وهى أيضاً مراحل فى التاريخ، البيان فى القرنين الأول والثانى، والعرفان فى القرنين الثالث والرابع، والبرهان فى القرنين الخامس والسادس. وهى تعميمات تبدأ من مقولة «العقل العربى» وهى أقرب إلى مقولة علماء الاجتماع والانثروبولوچيا الغربيين التى لا تخلو من نزعة شعوبية. كما أن انماط الفكر الثلاثة موجودة فى كل ثقافة بين البلاغة والحدس والمنطق، وليس على الاستبعاد المتبادل. ولا يمر التاريخ بمثل هذا الحسم المرحلى. فالبيان مستمر من القرون الأولى حتى القرون الأخيرة. وقمة البيان فى القرن الرابع، عصر المتنبى. كما أن العرفان مستمر عبر القرون كلها وليس فقط فى الثالث والرابع. فرابعة العدوية والحسن البصرى فى أواخر القرن الأول وأوائل الثانى وهما من العرفانيين، وابن الفارض وابن عربى فى القرن السادس، عصر البرهان. وأوائل المعتزلة فى القرن الأول وأصحاب الطبائع فى القرنين الثانى والثالث وهما من أهل البرهان، وقد عاشوا فى مرحلتى البيان والعرفان. ولا فرق بين المشرق العربى والمغرب العربى فى سيادة نمط على نمط. فمدارس بغداد والبصرة والكوفة ضمت أهل البرهان كما ضمت مدارس الأندلس، ابن مسرة وابن عربى أهل العرفان

كما حاول محمد أركون تطبيق مناهج اللسانيات الحديثة فى فهم النص الدينى خاصة القرآن الكريم. ولما كانت اللغة تحيل إلى الوجود فقد ظهرت عوالم روحية كونية فى دوائر متداخلة أحياناً ومستويات متعالية أحياناً أخرى أقرب إلى الفكر الشيعى الذى يقوم على التأويل وعلم الميزان عند الاسماعيلية. وفى نفس الوقت يعاد بناء الفكر الإسلامى ابتداء من هذا التأويل وهذه القراءة اللسانية الجديدة خاصة علوم الأخلاق والسياسة. وفى مقابل «نقد العقل العربى» للجابرى يتم «نقد العقل الإسلامى» لأركون دون التخلى عن مفهوم «الفكر العربى» ووضع الإسلام فى التاريخ بين الأمس واليوم، واستلهام النزعة الإنسانية

الأولى عند مسكويه فى القرن الرابع الهجرى من أجل الانفتاح على الإسلام فى العصر الحاضر.

ثم حاول أدونيس اعادة تاريخ الحضارة الإسلامية فى اللغة والأدب والكلام والفلسفة والتصوف ابتداء من مقولتى «الثابت والمتحول» لدراسة أصول الإبداع والإتباع عند العرب فى ثلاثية أخرى «الأصول» و«تأصيل الأصول» ، و«صدمة الحداثة» . تراثنا القديم تراثان، تراث السلطة وتراث المعارضة، الأول ثابت، والثانى متحول. يظهر الأول فى الأشعرية فى العقائد، وفى النصية فى الفقه، وفى اللفظ فى اللغة، وفى الأصل فى أصول الفقه. ويظهر الثانى فى فرق المعارضة المعتزلة والخوارج والشيعة فى العقائد، ولدى الحكماء فى الفلسفة، وفى المصلحة فى علم أصول الفقه، وفى الحب العذرى فى الأدب. وسبب التأخر هو سيادة الثابت على المتحول، والسلطة على المعارضة، والأصل على الفرع، والقاعدة على الاستثناء، والعام على الخاص، واللفظ على المعنى، والقديم على الجديد، والخلود على الزمان.

كما حاول حسن حنفى اعادة بناء العلوم الإسلامية القديمة بناء على تحديات العصر الراهن جامعاً بين دراسة القديم وتجديده وتطويره، بين مسئولية العالم ومسئولية المواطن فى «التراث والتجديد» بجبهاته الثلاثة. الأولى «موقفنا من التراث القديم» وفيه يتم اعادة بناء العلوم القديمة من حيث لغتها ومحاورها وبؤرها ومادتها وتطويرها بعد أن توقفت فى القرن السابع وأرخ لها ابن خلدون فى القرن الثامن الهجرى، واعادة الاختيار بين البدائل من الأشعرية إلى الاعتزال فى علم أصول الدين تأكيداً على ما نحتاجه من عقلانية وحرية وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر، ومن الفلسفة الاشراقية إلى الفلسفة العقلية تأكيداً على أهمية العقل والعلم فى حياتنا المعاصرة، ومن أصول الفقه النظرية إلى أصول الفقه العملية تأكيداً على أهمية المصالح المرسلة والبداية بالواقع مصدر النص كما هو الحال فى «أسباب النزول» وبالزمان لا بالأبدية كما هو الحال فى «الناسخ والمنسوخ»، ومن «إحياء علوم الدين» إلى «إحياء علوم الدنيا» من أجل العودة إلى العالم والدخول فيه، وانقاذ العالم وعدم الاكتفاء بإنقاذ النفس كما هو الحال فى التصوف. ومن ثم يتم بناء العلوم القديمة علم الكلام بإعتباره علم الإنسان، وعلم اللاهوت بإعتباره لاهوتاً للتحرير، وعلوم الحكمة فى تعاملها مع الغرب المعاصر وليس مع اليونان القدماء، وعلم أصول الفقه بإعتباره علم المصالح والمقاصد، وعلوم التصوف بإعتبارها علوماً للرفض والاعتراض وليس للرضا والطاعة.

والجبهة الثانية «موقفنا من التراث الغربى» تهدف إلى الانتقال نوعياً من علاقة النقل

والتلخيص والشرح والتمثل والتقليد للآخر إلى مرحلة النقد والتحرر منه من أجل الإبداع. فالغرب ليس فقط مصدراً للعلم بل هو أيضاً موضوع للعلم. وهو ليس ثقافة عالمية يحتذى بها، بل هو ثقافة تاريخية مثل غيرها من الثقافات، لها مصادرها المعلنة وغير المعلنة، الشرقية واليهودية المسيحية واليونانية الرومانية، والإسلامية. ولها بدايتها فى العصور الحديثة ومسارها ومذاهبها ثم نهايتها. طبعت عقليتها ببنية تجزيئية مميزة، لا تدرك الكل الموضوعى. مستقبلها فى إكمال دورتها فى حين تبدأ ثقافات أخرى فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية دورة جديدة لها. أفول حضارة المركز معاصر لنهضة حضارات الاطراف.

والجبهة الثالثة هو التنظير المباشر للواقع من أجل تحويله إلى نص كما فعل القدماء والمحدثون دون الاكتفاء بتأويل نصوص قديمة أو رؤية الواقع من خلالها. فالواقع هو مصدر النص، والنص تعبير عنه وصياغة له. والعقل قادر على أن يتعامل مع الواقع مباشرة دون توسط نصوص من القدماء أو من المحدثين. والواقع فى عصرنا يقدم لنا تحديات سبعة: أولاً ، تحرير الأرض وفى مقدمتها فلسطين المحتلة. ولما كان التراث القديم مازال حياً فى الوجدان المعاصر فإن السموات والأرض واجهتان لعملة واحدة بنص القرآن الكريم، «اله السموات والأرض»، «رب السموات والأرض»، «وهو الذى فى السماء اله وفى الأرض اله»، فتحرير الأرض هو جزء من تحرير السماء، وكلاهما واجهتان للألوهية. وفى علم أصول الدين وفى علوم الحكمة الطبيعيات سابقة على الالهيات. وفى التصوف أعلن الصوفية وحدة الحق والخلق. وفى علم أصول الفقه تتحقق كلمة الله فى الأرض بتطبيق الشريعة. ثانياً ، تحرير المواطن من صنوف القهر والطغيان الداخلى من الحكام والنيل من حقوقه فى التفكير والتعبير والحركة والاجتماع. والحقيقة أن «لا إله إلا الله» شهادة واعلان وليست صمتاً وكتماناً، تتضمن فعلين: الأول فعل نفى «لا إله» نفى آلهة العصر المزيفة من شهرة وجاه ومال وسلطان وجنس ومتعة، حتى يتحرر الوجدان الإنسانى من كل قيد. وفعل إيجاب «إلا الله» المبدأ الواحد الحق الذى يتساوى أمامه الجميع. فالتوحيد يقوم على مبادئ ثلاثة كما عبر عن ذلك سيد قطب فى «العدالة الاجتماعية فى الإسلام»: التحرر الوجدانى، المساواة الاجتماعية، التكافل الاجتماعى. وفى التراث ما يحث على الاعلان والمواجهة: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الدين النصيحة، أعظم شهادة قولة حق فى وجه امام جائر، الساكت عن الحق شيطان أخرس. ثالثاً ، العدالة الاجتماعية وتقريب الفوارق بين الطبقات. فنحن أمة بها أغنى أغنياء العالم وأفقر فقراء العالم. منا من يموت بطنة وشبعاً ومنا من يموت جوعاً وقحطاً. والتراث الحى قادر على المساهمة فى ذلك فكرياً وعقائدياً ونفسياً. فالمال مال الله، والإنسان مستخلف فيه. له حق الانتفاع والتصرف

والاستثمار وليس له حق الاكتناز والاحتكار والاستغلال. ومصالح الناس التى تعم بها البلوى ملك للأمة كالماء والكلأ (الزراعة) والنار (الصناعة). وللإمام حق التأميم والمصادرة لرأس المال المستغل. والعمل مصدر القيمة. لذلك حرّم الربا. فالمال لا يولد المال إلا بالجهد والعرق. لذلك وجب اعطاء العامل حقه قبل أن يجف عرقه. يده السوداء يحبها الله ورسوله. رابعاً ، وحدة الأمة ضد التجزئة والقطرية والعشائرية والقبلية والحروب الطائفية نتيجة للتخلف وضياع دولة الخلافة ووحدة الأمة وبناء الدول القطرية الحديثة بناء على مفهوم الدولة القومية الغربى وحدود الجغرافيا واللغة والعرق. وفى التراث الحى عناصر عديدة تؤكد هذه الوحدة. فوحدة الأمة انعكاس لوحدة الالوهية، «إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فأعبدون» . ووحدة الالوهية ووحدة الأمة ووحدة المجتمع ووحدة السلوك كلها تجليات للتوحيد. خامساً ، الهوية ضد التغريب والتبعية والتقليد للآخر مما يفقد الإنسان والمجتمع والفكر والفن طابع الأصالة والاستقلال. وما أكثر ما فى التراث الحى من عناصر تساعد على ذلك تدل على المفاصلة والتمايز «لكم دينكم ولى دين» . والتقليد فى علم الأصول ليس مصدراً للعلم، وإيمان المقلد لا يجوز. سادساً ، التنمية المستقلة والاكتفاء الذاتى فى الغذاء والكساء والسلاح. فالتبعية فى الغذاء ارتهان للارادة الوطنية. وفى القرآن الكريم حث على العمل فى الطبيعة بعد أن سخر الله قوانينها للإنسان وطالبه بمعرفتها واستخدامها. الطبيعة خضراء ينزل عليها الماء فتهتز وتربو وليست صحراء قاحلة، خضراء وليست صفراء، نخيل وأعناب وزيتون ورمان وليست هشيماً أصفر تذروه الرياح. سابعاً ، حشد الناس وتجنيد الجماهير حتى يتحول الكم إلى كيف، ويصبح الناس جزءاً من المسار التاريخى للحضارة الإسلامية بدلاً من سيادة الأقلية وعزلة الثقافة وتكرار القدماء، والناس محاصرة بين قديم ولى وعصر متأزم، بين ماض زاهر وحاضر أليم. وفى التراث الحى ما يؤكد الاحساس بالرسالة التى عرضها الله على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان. الإنسان خليفة الله فى الأرض، مسؤول عن الحق ومطالب بالدفاع عنه.

الحالة الراهنة للدراسات الإسلامية إذن تتجاوز عنق الزجاجة بفضل المشاريع العربية المعاصرة فى مصر والشام والمغرب خاصة، تعود إلى الازدهار فى أقسام الفلسفة بالجامعات العربية ومن خلال الجمعيات الفلسفية القطرية والعربية وبفضل الدوريات الفلسفية والنشر الفلسفى. ويتصدر لذلك جيل جديد من الشبان الذين وعوا أزمة العلم والوطن. الحالة الراهنة للدراسات الإسلامية لا تنفصل عن الحالة الراهنة للأمة التى على مفرق الطرق بين عصرين، عصر ضياع النهضة فى القرن الماضى وانجازات الاستقلال الوطنى فى هذا القرن

وعصر نهضة جديدة قادمة يقيل النهضة الأولى من عثرتها واستقلال وطنى جديد بوقف الردة والتراجع الحالى.

أين يقف العالم اليوم من تاريخ الفلسفة الإسلامية؟ العالم يشاهد إسلاماً قادماً يبدو سياسياً عنيفاً متحدياً ومهاجماً داخل الأوطان وخارجها. ويترقب دراسته وفهمه ومعرفة أسبابه ونتائجه. والسؤال هو: هل يكون ذلك من أجل الاحتواء والاجهاض أم من أجل الترشيد والتعقيل؟ تلك مهمة تاريخ الفلسفة الإسلامية القادر على الخروج من أروقة الجامعات وتكرار انجازات الماضى إلى حركة المجتمع واحتياجات الناس ومطالب العصر فهما ومشاركة وابداعاً.

(٧)
وضع المصطلح العربى فى الفلسفة وعلم الكلام

١ - المصطلح لغة وفكر

المصطلح لغة الفكر، واللغة أداة صياغته. ودون المصطلح تصبح اللغة مجرد تعبير تلقائى عن الفكر أشبه بالأدب أو المقال. المصطلح هو الذى ينقل الفكر من مستوى الأدب إلى مستوى العلم، ومن مخااطبة العامة إلى مخاطبة الخاصة، ومن الثقافة الشعبية إلى تخصص الصفوة. المصطلح هو العمود الفقرى للغة، يحدد منحنياتها ومسارها، ويوجهها نحو الموضوع، يحدده ويحتويه، يحاصره ويضع بناءه. المصطلح أشبه بالمحطات الرئيسية لمسار اللغة أو الدشم العسكرية فى خط الجنود.

والمصطلح يحدد بنية الفكر. فلكل مصطلح معنى واتجاه وقصد. فإذا قيل مثلاً «الجوهر والعرض» تحددت بنية الفكر ورؤية العالم، علاقة بين المركز والمحيط، بين الحامل والمحمول، بين الأصل والفرع. وكذلك الأمر فى كل المصطلحات الثنائية مثل العلة والمعلول، الواجب والممكن، الصورة والمادة، القديم والحادث، الوجود والعدم، ما بعد الطبيعة والطبيعة، النفس والبدن، العقل والحس، الذات والصفات، الله والعالم، الخير والشر، الصواب والخطأ، الحق والباطل، الرجل والمرأة. وهى تدل على ثنائيات المعرفة والوجود والقيم، مباحث الفلسفة الثلاث. فى حين تدل مصطلحات أخرى أحادية الطابع على بنية أخرى أحادية كذلك مثل الطفرة والكمون ولو أن أضدادها المعنوية فى الذهن مثل التطور ضد الطفرة، والخلق ضد الكمون[١].

ولما كانت الفلسفة القديمة قد نشأت من خلال الفلسفة اليونانية القديمة وكانت ذات طابع ثنائى تعبر عن مثاليتها العقلية الطبيعية التلقائية فقد طبعت الفكر الإسلامى الكلامى المتأخر والفلسفى بهذا الطابع الثنائى. فاتحد الوحى والعقل والطبيعة، الوحى الإسلامى، والعقل والطبيعة اليونانيين فى نظام واحد يمحى فيه الفرق بين الداخل والخارج، بين الموروث والوافد، بين ثقافة الأنا وثقافة الأخر توحيداً للثقافتين فى ثقافة واحدة، أحد مآثر التوحيد.

مجمع اللغة العربية ، عمان الأردن ، أبريل ١٩٩٤ .

(١) انظر بحثنا: ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر، مجلة هاجر، العدد الأول، القاهرة ١٩٩٣ .

وقد لاحظ الفارابى ذلك من قبل فى كتاب «الحروف» أى كتاب المصطلحات، ماذا يحدث على مستوى الفكر عندما ينقل لفظ من لغة إلى لغة، من لغة منقول منها إلى لغة منقول إليها؟ وتعدى الأمر المصطلح إلى بناء الجملة ثم إلى بنية الفكر ذاته. ففى اللغة اليونانية ومثيلاتها من اللغات الهندية الأوربية يظهر فعل الكينونة εστιν ، être كرابطة بين الموضوع والمحمول سواء فى الوسط أو فى النهاية فى حين أنه فى اللغة العربية لا يظهر فعل الكينونة لأن الموجود متضمن فى الموضوع، ولا حاجة إلى إثباته فنقول: «المناضل شهيد» ولا نقول «المناضل يكون شهيداً» أو «المناضل هو شهيد». وهذا يدل على أن الفكر الذى تعبر عنه اللغة العربية يوحد بين الفكر والوجود، فلا يوجد فكر إلا إذا كان موجوداً كما هو الحال فى الدليل الانطولوچى على وجود الله عند انسيلم وديكارت وهيجل بالرغم من رفض كانط وكيركجارد والوجوديين والوضعية المنطقية له[1].

قضية المصطلح إذن ليست قضية مهنية حرفية آلية إجرائية، يتم حلها بالحاسبات الآلية وأجهزة «الكمبيوتر» كما هو الحال فى الترجمات الحديثة فحسب بل هى أعمق من ذلك بكثير. إذ تتعلق ببنية الفكر ذاته وبنية الثقافة وتكوين الشخصية القومية. لا تحل فى مجامع اللغة العربية أو فى مدارس الالسن وحدها بل فى أجهزة الثقافة والاعلام. فى تداول اللغة فى الشوارع والطرقات، فى أساليب الثقافة الشعبية وفى أدوات ثقافة الجماهير. قد تكشف عن صراع اجتماعى سياسى بين الحاكم والمحكوم، بين أنصار الرجعية وأنصار التقدم. فعادة ما تتبنى السلطة الحاكمة التصورات الثنائية للعالم الناتجة عن المصطلحات المزدوجة حتى تسيطر بها على المحكومين. تضع نفسها فى الطرف الأعلى، وتضع الناس فى الطرف الأدنى حتى تحكم السيطرة على الناس من خلال الفكر والتصورات الموروثة التى أصبحت هى والدين شيئاً واحد. الالتزام بها والدفاع عنها من الدين، ونقدها ورفضها والخروج عليها من الكفر. فتتوقف حركة المجتمع، ويستمر التسلط من طرف الحاكم، والخضوع من طرف المحكوم.

٢ - مصدرا المصطلح : الموروث والوافد

وينشأ المصطلح من مصدرين؛ الموروث والوافد. الأول مصدر داخلى، والثانى مصدر خارجى يتحول إلى داخلى بعد عصر الترجمة. ويتمثل الموروث أساساً فى التراث اللغوى الفقهى أو الموروث الأدبى الشعرى أو القرآنى النبوى، أيات القرآن وآحاديث الرسول. فقد

---

(١) عثمان أمين: فلسفة اللغة العربية، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩. وأيضاً «الجوانية»، دار القلم، القاهرة ١٩٦٤. محمود قاسم: اللغة والفكر، مركز الدراسات العربية، القاهرة ١٩٦.

قام الوحي باستبدال مركز الثقافة العربية من الشعر إلى القرآن فى وحدة اللغة واستمرار التاريخ. أما الوافد فيأتى من الثقافات المحيطة المجاورة التى تم الانتشار فوقها وقت الفتوح، ودانت شعوبها ثقافياً ولغوياً للإسلام والعروبة. وقام مثقفوها بنقل ثقافاتهم القديمة من لغاتها القديمة إلى اللغة العربية فى مشروع قومى واحد لا فرق فيه بين فاتح ومفتوح، بين جديد وقديم. فقد كان المترجمون الأوائل نصارى ديناً، وعرباً لغة، ويونانا ثقافة. وقدموا إلى الدين الجديد ثقافة قديمة، نقلوها من اليونانية إلى العربية. فنشأت المصطلحات العربية الجديدة لتعبر عن المصطلحات اليونانية القديمة. وكان ولاء المترجمين للغة المنقول إليها وللثقافة المترجم إليها وليس إلى اللغة المنقول منها أو إلى الثقافة المترجم منها. بل أن الفاتحين الجدد رأوا فى هذا النقل واجباً دينياً وأمراً الهياً وحلماً نبوياً كما ورد فى حلم المأمون الشهير برؤية أرسطو فى المنام طالباً منه نقل كتبه إلى العربية تدعيماً للدين الجديد. وحدث نفس الشيء بالنسبة للثقافة الفارسية والثقافة الهندية من الشرق ثم للثقافة الرومانية من الغرب من جديد. بل لقد وضع على لسان الرسول أحاديث سقراطية مثل «من عرف نفسه فقد عرف ربه» اضافة للبعد الرأسى الإسلامى على البعد الأفقى اليونانى أو أرسطية مثل «لو كان أرسطو حياً لأتبعنى».

والمصطلح الكلامى الفلسفى جزء من مصطلح العلوم النقلية العقلية الأربعة: أصول الدين وأصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف. هذا بالاضافة إلى مصطلح آخر، المصطلح فى العلوم النقلية الصرفة الخمسة: القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، وأيضاً المصطلح فى العلوم العقلية الخالصة: الحساب والهندسة والجبر والموسيقى والفلك، وفى العلوم الطبيعية: الطبيعة والكيمياء والمعادن، والنبات، والحيوان، والصيدلة، والطب، وفى العلوم الإنسانية: اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ. لذلك ارتبط المصطلح بتصنيف العلوم.

وقد نشأ المصطلح الكلامى قبل المصطلح الفلسفى تاريخياً نظراً لنشأة علم الكلام قبل الفلسفة. فعلم الكلام نشأ داخلياً أولاً منذ القرن الأول تنظيراً للحوادث التى وقعت منذ وفاة الرسول مثل الإمامة وعبر الفتنة الكبرى والحروب بين الصحابة بحثاً عن معانى الإيمان والكفر والفسوق والعصيان ووضع مرتكب الكبيرة. وكلها ألفاظ قرآنية مستمدة من آياته ثم تحولت إلى مفاهيم نظرية لها معانيها المستقلة فى داخلها وإن كانت لها شواهدها النقلية. تم ذلك قبل عصر الترجمة في القرن الثانى، وظهرت مصطلحات الاستطاعة، والقدرة، والفعل، والقضاء، والقدر، ولها أصولها القرآنية، وأخرى جديدة من طبيعة العقل مثل الجبر للتعبير به عن المضمون مباشرة وعلى نحو تلقائى. وبعد عصر الترجمة فى القرن الثانى إستمر إفراز المصطلحات القرآنية فى علم الكلام مثل الذات والصفات والأفعال والنبوة

والمعاد مع تحويل الأسماء مثل واحد إلى أسماء أفعال مثل التوحيد، وتحويل الأفعال مثل «يصف» إلى أسماء مثل صفة، وتحويل الجمع إلى مفرد، والمفرد إلى جمع، إعمالاً للعقل فى اسص وبحثاً عن لغة لها جذورها فى الموروث، وبها قدرة على مخاطبة العقل وإجراء الحوار بين المتخاصمين.

وبعد عصر الترجمة فى القرن الثانى نشأ المصطلح الفلسفى فى القرن الثالث عند الكندى بعد أن تمت صياغته على أيدى المترجمين منذ القرن الثانى حتى القرن الرابع نحتاً وتطويراً، صنعاً واحكاماً حتى أنه ليصعب أحياناً التمييز بين المترجمين والفلاسفة مثل الكندى وحنين بن أسحق، وأبو بشر متى بن يونس، وقسطا بن لوقا. فقد تتلمذ الفلاسفة على المترجمين كما تتلمذ المترجمون على الفلاسفة مثل الفارابى والخمار وابن زرعة. وظهرت مصطلحات المنطق والطبيعيات والالهيات مثل المقولات والأجناس والأنواع والخواص، والجوهر والأعراض، والحركة والسكون، والصورة والمادة، والعلة والمعلول، والكم والكيف، والزمان والمكان، والجهة والإضافة، والفعل والانفعال، والوضع والملكية، والقوة والفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعال، والواحد، والوجود، والفيض والصدور... إلخ.

وتتشابه مصطلحات الكلام والفلسفة خاصة بعد القرن الخامس بعد قضاء الغزالى على العلوم العقلية والتفاف الفلسفة حولها من خلال علم الكلام لذلك ألف الآمدى كتاباً فى مصطلحات الفريقين لاعتمادها على وافد فلسفى واحد. تحول الكلام المتأخر كله إلى فلسفة كما يتضح ذلك عند الايجى والتفتازانى والبيضاوى والدوانى. بل وتضخمت المقدمات النظرية خاصة نظرية الجوهر والعرض حتى كادت تبلغ ثلاثة أرباع العلم[1].

إن المصطلح لا يُحكم فقط لغة ولكنه ينشىء علماً. ولقد تأسست العلوم بتأسيس المصطلحات. هكذا تأسس علم أصول الفقه برسالة الشافعى واستعماله ألفاظ العموم والخصوص والبيان من اللغة أو من العقل البسيط لوضع مصطلحات العلم. كما تم إبداع مصطلحات العلم قبل الوافد اليونانى. فأركان القياس: الأصل والفرع والعلة والحكم، وأحكام الوضع: السبب والشرط والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان، وأحكام التكليف: الفرض والمحرم والمندوب والمكروه والمباح، ومباحث اللغة: الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمجمل والمبين، والمحكم والمتشابه، والمطلق والمقيد، والعام والخاص، والأمر والنهى كلها إبداع داخلى خالص. ومصطلحات علوم التصوف؛ المقامات والأحوال، ومصطلحات

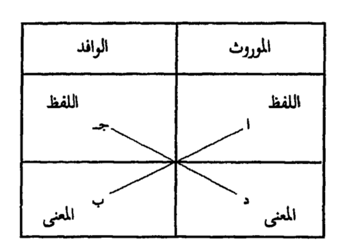
---

(١) حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول: المقدمات النظرية، الباب الرابع: نظرية الوجود، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

علوم القرآن: أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، ومصطلحات علوم الحديث: الرواية، والتواتر، والأحاد، والسند، والمتن، والمرسل، والمشهور، ومصطلحات الفقه: العبادات والمعاملات، والفرض والسنة، والقضاء والفور والتراخى كلها مصطلحات أصيلة من ابداع المسلمين، من المصدر الداخلى وليست من المصدر الخارجى.

٣ - التشكل الكاذب فى المصطلح الجديد

وبعد ما حل المصطلحان، الموروث والوافد، فى الوعى الفلسفى الجمعى بدأت عملية «التشكل الكاذب» فى الحدوث. وتعنى احلال المصطلح الوافد بدل الموروث دون احلال المعنى. هى ظاهرة لغوية تقوم على اسقاط اللفظ الموروث وإبقاء معناه وإحلال اللفظ الوافد محله دون معناه فى جدل رباعى على النحو الآتى:



أ - اسقاط اللفظ الموروث نظراً لضيقه ومحليته وانغلاقه وبالتالى فقدان قدراته على التفاعل الحضارى واستبقاء معناه، فالمعنى هو الأهم والأبقى.

ب - إحلال اللفظ الوافد محله نظراً لما يمثله من إغراء حضارى وجذب ثقافى، وما يتصف به من عقلانية وانفتاح وشمول ونزعة إنسانية عامة وبالتالى القدرة على التفاعل الحضارى.

جـ - استبقاء اللفظ الموروث كوعاء قديم أصيل محكم مضبوط واستعماله كأداة للتعبير عن المعنى الوافد.

د - أحكام وضبط المعنى الوافد بالتعبير عنه باللفظ الموروث وإكمال نقصه، وتعادل ميزاته، وإستقرار تصوره

وعلى هذا النحو يتم التفاعل الحضارى من أجل خلق ثقافة جديدة تضم الموروث

والوافد معاً على مستويى اللفظ والمعنى، اللفظ الوافد كأداة للتعبير عن المعنى الموروث لصالح الحضارة الجديدة، واللفظ الموروث كأداة للتعبير عن المعنى الوافد لصالح الحضارة القديمة.

وعلى هذا النحو حدث تحول من مصطلحات الكلام العقائدية الإيمانية التقليدية الموروثة إلى مصطلحات الفلسفة العقلية الفلسفية المفتوحة الوافدة. فالله واجب الوجود، العلة الأولى، مثال المثل، الصورة المحضة، العقل الفعال، إلى آخر هذه الألفاظ الوافدة. ومع ذلك خالق للعالم ويعتنى به، والخلق والعناية معنيان موروثان دون قدم العالم وتحرك العالم نحو الله بالعشق، وهما المعنيان الوافدان. وأمكن التعبير عن الواحد الموجود عند أفلوطين مثلاً وهو المعنى الوافد بلفظ الله وهو اللفظ الموروث. لقد تم التعبير عن معنى الأنا بلفظ آخر، والتعبير عن معنى الآخر بلفظ الأنا فى قراءة حضارية مشتركة على التبادل، الأنا فى مرآة الآخر على مستوى لفظه، والآخر فى مرآة الأنا على مستوى معناه .

وقد بدأت ارهاصات عملية التشكل الكاذب عند المترجمين والفلاسفة فى مرحلة الشرح والتلخيص خاصة بالنسبة للوافد، اسقاط معانيه أو إحكامها أو إكمالها ثم استعمال ألفاظه للتعبير بها عن المعانى الموروثة التى ضاق بها الثوب القديم، وهو اللفظ الموروث. فقد وجد المترجمون من نصارى العرب أن اللغة المنقول منها وهى اليونانية تحمل ثقافة مغايرة لثقافة اللغة المنقول إليها وهى العربية. ولما كان ولاؤهم الثقافى للغة العربية وثقافتها فإنهم قاموا بتطويع ترجمة المصطلحات اليونانية إلى بنية الثقافة العربية. فلفظ θεοû الذى يعنى آلهة باليونانية على الجمع نظراً لثقافة تعدد الآلهة تمت ترجمته بلفظ ملائكة نظراً لثقافة التوحيد، وحدانية الله، أما التعددية فهى للملائكة. الملائكة جمع والله فرد صمد. كما أن لفظ Hδη′σ اليونانى الذى يعنى المكان الذى يتم فيه عقاب الأرواح الشريرة فقد يتم ترجمته بالنار أى المصطلح الإسلامى المقابل. وفى نفس الوقت يتم فيه التعبير عن معنى الألوهية عند أفلاطون وأرسطو بلفظ الله سبحانه وتعالى أو الله جل جلاله تأكيداً على التوحيد.

وبفضل هذا الاستبدال اللغوى تحققت وحدة الثقافة، لا فرق فى ذلك بين الموروث الفكرى والوافد اللغوى. وتم تحقيق هدفين: الأول تجديد اللغة الموروثة المنغلقة القطعية الإيمانية الخاصة إلى لغة مفتوحة عقلية عامة مما يسمح لكل المعانى الموروثة بالتمدد والانتشار والقدرة على الدخول فى حوار الثقافات المجاورة. والثانى تمثل الثقافات الوافدة

داخل الموروثة وعدم تركها كبؤرة منعزلة، كقطب جذب فى الثقافة الموروثة خارجاً عنها، ونقد ما لم يتفق معها، وإكمال ما نقص فيها[١].

وتدل ظاهر التشكل الكاذب التى تعنى الاستبدال اللفظى بين حضارتين دون الاستبدال المعنوى، الاستبدال الحقيقى فى اللفظ والاستبدال الوهمى فى المعنى، على جرأة لغوية تتمثل فى إسقاط اللفظ الشرعى القديم وإحلال اللفظ الوافد الجديد بدلاً عنه فى بيئة يسيطر عليها الفقهاء. وقد كان هذا الاحلال طبيعياً نظراً لتطور الحضارة وانتقالها من النقل إلى العقل، ومن التقليد إلى التجديد. فقد كان المصطلح الكلامى عقائدياً إيمانياً تشريعياً نقلياً لا يتفق مع تطور الحضارة وتمثل الوافد. كان المعنى يتضخم واللفظ ثابت مما دفع المعنى إلى الانتقال من اسار اللفظ إلى البحث عن لفظ جديد.

كان هذا الاستبدال اللغوى ينم عن قدر كبير من الشجاعة الفكرية؛ الثقة بالنفس، وعدم الاحساس بالنقص أمام الآخر أو الاحساس بإرهابه وسطوته. فنشأت الحضارة الإسلامية ابتداء من تأسيس العلوم فى القرنين الأول والثانى، وتطورت فى القرنين الثالث والرابع، واكتملت فى القرن الخامس. وبعد هجوم الغزالى على العلوم العقلية توقفت وتحجرت فى القرنين السادس والسابع فأرخ لها ابن خلدون فى القرن الثامن منهياً بذلك الحضارة الإسلامية فى فترة إبداعها الأول.

وقد نشأت معركة بين المتكلمين والفلاسفة من ناحية والفقهاء من ناحية أخرى حول شرعية استخدام هذه المصطلحات الوافدة لتأسيس العلوم الإسلامية. وهاجم ابن حزم استعمال المتكلمين ألفاظ الذات والصفات فى العقائد. ونقد الفلاسفة لتركيزهم على المقولات والصور فى عالم الأذهان والحديث عنها وكأنها موجودة بالفعل فى عالم الاعيان مما يؤدى إلى التعددية والشرك. وبقضاء الغزالى على العلوم العقلية بالاضافة إلى فتاوى الفقهاء مثل ابن صلاح توقف الابداع الاصطلاحى الأول.

٤ – طرق وضع المصطلح

وقد تم وضع المصطلح بطريقين التعريب أو النقل اللفظى، والترجمة أى النقل المعنوى، انتقالاً من الترجمة إلى الشرح والتلخيص إلى الابداع الخالص.

أ – النقل اللفظى أو التعريب، وهى طريقة النقل الصوتى **Transliteration** من اللغة

---

(١) حسن حنفى: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، منطق التجديد اللغوى، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠. ص ١٢٣ – ١٥١.

المنقول منها إلى اللغة المنقول إليها وذلك لرهبة اللفظ الجديد وعدم وضوح معناه وعصيان اللغة المنقول إليها لتفرز مصطلحاً مقابلاً. فترجمت كتب أرسطو الثمانية والمدخل فى المنطق تعريباً فى: ايساغوجى، قاطيغورياس، بارى ارمينياس، أنالوطيقا الأولى، أنالوطيقا الثانية، طوبيقا، سوفسطيقا، ريطوريقا، بويطيقا. ومن الطبيعة لفظ اسطقس؛ اسطقسات فانطاسيا جومطريا، اسطرونوميا، هيولى.

ب – النقل المعنوى أو الترجمة، ويعنى نقل المعنى من اللغة المنقول منها مع تجاوز اللفظ إلى اللغة المنقول إليها مع الحفاظ على المعنى والبحث عن لفظ أصيل من الموروث بديلاً عن الوافد. وقد كانت هذه الطريقة تالية للأولى منعاً للاستهجان اللغوى والغرابة اللغوية الناشئة عن التقريب وحرصاً على النقاء اللغوى. وذلك مثل كتب المنطق الثمانية لأرسطو بعد المدخل: المقولات، والعبارة، والتحليلات الأولى أو القياس، والتحليلات الثانية أو البرهان، والجدل، والمغالطة، والخطابة، والشعر. ومن الطبيعة لفظ عنصر، عناصر، مادة. وتصبح اللغة تأليفاً وليس ترجمة، طبيعية وليست اصطناعية، ابداعية وليست منقولة.

ثم أصبحت بعض الألفاظ المعربة ألفاظاً منقولة تضم التعريب والنقل معاً. فاللفظ فى أصله معرب تحول بعد ذلك إلى لفظ أصيل مثل: فلسفة، موسيقى، جغرافيا، ومثل هذه الألفاظ الاعجمية قد دخلت فى اللغة العربية عبر العصور مثل سندس واستبرق، واستعملها الوحى كلغة أصيلة. كما أعطت اللغة العربية غيرها من اللغات الغربية ألفاظها خاصة فى اللغة الأسبانية واللغات الشرقية خاصة التركية والأردية والفارسية والمالاوية والاندونيسية.

وقد تم النقل أو الترجمة المعنوية بأربعة طرق:

أ – نقل لفظ بلفظ Ουσι΄α تعنى جوهر، μορφ΄η صورة، αρτη΄ سبب δυνα– μis قوة، Ψυχη΄ نفس، σομα بدن، φυ΄σιs طبيعة τελο΄s غاية .... إلخ، وهى أدق أنواع النقل وأحكمها تدل على التقابل الفظى بين اللغات وعلى وحدة الفكر البشرى .

ب – نقل لفظ بعبارة، وذلك لاستحالة التعبير عن كل مضمون اللفظ المنقول بلفظ آخر منقول إليه خاصة لو كان اللفظ المنقول مركباً مثل εντελεχι΄α ويعنى εiν τέλοs ε΄χειν فتم نقله كمال آلى لكل جسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة، تاولوجيا، علم الأمور الالهية. وهنا تبدو اللغة المنقول منها أكثر تركيزاً من اللغة المنقول إليها. ولكن حرصاً على النقاء اللغوى فضلت اللغة المنقول إليها العبارة الشارحة للتعبير عن معنى اللفظ على التعريب.

جـ – نقل عبارة بعبارة، وهى العبارات الشارحة مثل μεταφυσικ'η ما بعد الطبيعة، μεταφυ– الفلسفة الأولى، πρωτη' φιλοσοφ'ια محبة الحكومة φιλοσοφ'ια σικη' ما بعد الطبيعة، البرهان بالخلف δια το'υ αδυν'τατου الرد إلى المحال απα γωγ'η εις το αδυντατου المصادرة على المطلوب الأول –το εξ αρχησ αιτεισ θαι الموجود بما هو موجود το ον η ον والتركيز فى اللغتين واحد، لفظاً بلفظ، عبارة بعبارة.

د – نقل عبارة بلفظ مثل υποκαιμενον جوهر وتعنى حرفياً الذى يوجد من تحت أو الحامل الجزئى τοδζτι, τ'ο καθ' εκοστον الجزئيات τα' κατα μ'ζρος شخصى τ'ο καθ' ε'καστο'ν العرض κατα' συμβεβή κ'ος المجـردات τα' εξα'φαιρε'ρεως ويدل على درجة عالية من التركيز فى اللغة المنقول إليها. فالمصطلح حركة ابداعية مستمرة من اللغة الأولى المترجم منها إلى اللغة الثانية المترجم إليها.

وقد تطورت المصطلحات الكلامية والفلسفية عبر العصور وبمنطق الاحكام اللغوى والدقة الاصطلاحية. فالوجود عند الكندى هو الأيس والعدم أو اللاوجود هو الليس، والعلة الغائية هى العلة التمامية. ويبدو ذلك فى «رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى». وكانت الاعراض أولاً المتى والاين قبل أن تتحول إلى الزمان والمكان. وكذلك تحولت المصطلحات عند الفارابى من الإن والأون إلى الواحد والموجود، ومن الايناى إلى فعل يوجد، ومن الاست إلى الوجود وكما يبدو ذلك فى «كتاب الحروف». ثم استقرت المصطلحات نهائياً عند ابن سينا لغوياً كما استقرت الفلسفة فى بنيتها الثلاثية المنطق والطبيعيات والالهيات.

ونظراً لاهمية المصطلح فقد وضعت فيه عدة مؤلفات منذ نشأة الفكر الكلامى والفلسفى خاصة الفلسفى. فقد كتب جابر بن حيان (ت ٢٠٠هـ) «رسالة فى الحدود». ثم كتب الكندى (ت ٢٥٢) «رسالة فى حدود الأشياء ورسومها» والخوارزمى (ت ٣٨٧) «الحدود الفلسفية». كما كتب ابن سينا (ت ٤٢٨) «رسالة فى الحدود». والغزالى (ت ٥٠٥) «كتاب الحدود» ووضع الآمدى «كتاب المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين». ووضع جرجانى (ت ٨١٦) كتاب «التعريفات» مع قاموس خاص بألفاظ الصوفية كما هى واردة فى «الفتوحات المكية» لابن عربى. وكتب التهانوى «كشاف

اصطلاحات الفنون» ، والقاضى عبد الرسول «دستور العلماء» وحسن صديق خان «أبجد العلوم». ثم توقف الإبداع الأول وحفظه فى عصر الشروح والملخصات مع توقف الحضارة الإسلامية فى طورها الأول .

٥ - توقف المصطلح وتغير المرحلة التاريخية

وبعد تراكم تاريخى طويل تحولت بنية المصطلح إلى بنية الفكر. وتحولت بنية الفكر فى مرحلة تاريخية بعينها وفى اطار ثقافة خاصة إلى بنية الفكر ذاته فى كل العصور فحدث الفصام بين المصطلح والفكر الثابتين وبين الواقع والثقافة المتغيرين. مع أن كل واقع متجدد، وكل ثقافة متغيرة يستلزمان مصطلحات متغيرة وفكراً متجدداً. ولما استعصى المصطلح المتغير والفكر المتجدد من الموروث نظراً لتوقفه ثم الانفتاح على وافد جديد من الثقافات المعاصرة نشأ الصراع بين الموروث القديم المتوقف المتحجر والوافد الجديد المتحرك المتجدد. فوقعت الازدواجية فى الثقافة الوطنية وفى الشخصية القومية وهو ما نحن عليه الآن منذ توقف المصطلح القديم فى الحضارة الإسلامية فى طورها الأول فى القرون السبعة الأولى، وبروز وافد جديد من الحضارة الغربية منذ مائتى عام.

وشتان ما بين اللحظتين التاريختين، الأولى والثانية، والطورين المتتاليين للحضارة الإسلامية، فى القرون السبعة الأولى التى أرّخ لها ابن خلدون، وفى القرون السبعة الثانية التى يحاول جيلنا أن يغلقها ويبدأ قروناً سبعة ثالثة منتقلاً من الكبوة إلى النهوض، ومن النقل إلى الابداع. ومن الهزيمة إلى النصر، ومن التجزئة إلى الوحدة. إذ تحدد اللحظة التاريخية وعلاقة الثقافات والشعوب بعضها بالبعض طريقة وضع المصطلحات ونقلها من ثقافة إلى أخرى. فإذا كانت الثقافة منتصرة، فى موضع قوة، فإنها سرعان ما تتمثل ثقافات الشعوب المغلوبة حتى وإن كانت أقدم منها وأقوى صياغة. كان هذا حال الثقافة الإسلامية الناشئة فى القرن الأول، عصر الفتوح، مع الثقافات اليونانية والفارسية والهندية بعد أن تمت ترجمتها فى القرن الثانى. لم يكن هناك خوف من ثقافة الآخر أو ضعف ثقة بالنفس، فحدث نقل طبيعى للمصطلح الوافد داخل المصطلحات الموروثة من أجل خلق ثقافة متجددة يتوحد فيها الرافدان الخارجى والداخلى.

ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة بدأت حركة ثانية للترجمة من الحضارة الغربية. وكما

نقلنا عن اليونان قديماً من موضع قوة فإننا نقلنا عن الغرب حديثاً من موقع ضعف. كنا فاتحين فأصبحنا مفتوحين. كنا منتصرين فأصبحنا مهزومين. انتقلنا من الهجوم إلى الدفاع، ومن الانتشار إلى الانكماش، ومن التقدم إلى التقهقر. فقد احتلت الأوطان، ونهبت الثروات، وتوقفت العلوم القديمة ولم تتطور حتى أرّخ لها ابن خلدون فى القرن الثامن. وجاءت حضارات أخرى غازية تجد النخبة فيها تعبيراً عن الواقع الجديد فى مواجهة القديم.

يتحدد المصطلح الكلامى الفلسفى إذن بفترتين تاريخيتين. النصر قديماً والهزيمة حديثاً. وتتحدد طريقة وضع المصطلح بناء على هاتين اللحظتين التاريخيتين. وعادة ما يتجنب الباحث العربى المعاصر التعرض للموضوع حديثاً، هارباً إلى القديم، تعويضاً عن مآسى العصر، واستسهالاً لتحليل مادة علمية حوتها أمهات الكتب دون تنظير جديد ومباشر للواقع طلباً للسلام، وإيثاراً للهدوء. لم تعد الشجاعة قائمة. وتوقفت العلوم القديمة حتى تأريخ ابن خلدون لها. بل إذا ذكر واجب الوجود أو العلة الأولى أو الماهية فإنه يتبادر إلى الذهن الوافد أكثر من الموروث: أفلاطون، وأرسطو، وانسيلم، وتوما الاكوينى، وديكارت، وكانط، وهيجل، وهوسرل، وبرجسون. توقفت المصطلحات القديمة عن التطور والنمو. بل عادت الألفاظ القديمة وتراجعت إلى موطنها الأصلى كما تريد الحركة السلفية، وظهرت من جديد ألفاظ الله بدل واجب الوجود أو الغاية القصوى، والإيمان بدل النظر، والقضاء والقدر بدل القانون الطبيعى.

ومنذ فجر النهضة العربية والتعريب قد جاوز النقل. واستسهل المشتغل بالفلسفة النقل الصوتى على النقل المعنوى. فظهرت فى اللغة الفلسفية المعاصرة مصطلحات مثل ترنسندنتال دون أن يتحول إلى لفظ عربى مقابل. وتعددت الاجتهادات فى شارطى، صورى، أولى، جوانى، ومثل ميكانيزمات وتعنى آليات، ديالكتيك وتعنى الجدل، الفيزياء وتعنى علم الطبيعة. وتحول البعض منها إلى ألفاظ عربية لابديل عنها مثل الكوجيتو، التابو، السوبرمان، التكنولوچيا، الأيديولوچيا، السوسيولوچيا، الأنثروبولوچيا، الاثنولوجيا.. الخ. وكثرت هذه المصطلحات فى العلم والمخترعات الحديثة مثل الراديو، التليفزيون، الكمبيوتر، الفونوغراف، التلجراف، التلكس، الفاكس، الدش، بل تحولت أسماء الفلاسفة الغربين إلى مذاهب مثل الأوغسطينية والتوماوية والديكارتية والكانطية والهيجلية والماركسية والبرجسونية مع أن القدماء لم يقولوا الأفلاطونية والارسطية والسقراطية وقصروا النسبة للشخص إلى

الفرق الكلامية مثل الهذيلية، الجاحظية، الواصلية، الاشعرية، الهشامية، السبأية، الكرامية، الماتريدية. وقلدنا الغرب فى تحويلنا أسماء الحكماء إلى مذاهب مثل السينوية والرشدية.

ومنذ ظهور الرافد الثانى الفلسفى من الثقافة الغربية بدأ أساتذة الفلسفة يعتمدون على المعاجم الغربية مثل لالاند وريڤو وغيرها من المعاجم اعتماداً شبه كلى. وقلما يعودون إلى الكندى أو ابن سينا أو الآمدى أو الجرجانى أو التهانوى أو القاضى عبد الرسول أو حسن صديق خان. وكلما انزوى الاساتذة عن القدماء ونهلوا من المحدثين زاد البعد بين الثقافتين فتطغى الثقافة الغربية الوافدة المتجددة الغازية على الثقافة الموروثة المتوقفة المتقهقرة. فإذا ذكر مصطلح الوجود والعدم والماهية تذكر معانى ديكارت وكانط وهيجل وهيدجر وسارتر وليس ابن سينا والأشاعرة والمعتزلة. فأصبحت ثقافتنا الفلسفية عرجاء تسير على قدم واحدة أو عوراء ترى العالم بعين واحدة. فتراجع التفاعل الثقافى وحل محله الصراع الثقافى بين الموروث والوافد مجسداً الصراع بين الأنا والآخر، بين السلفية والعلمانية.

٦ - تحريك المصطلح وتوليد المصطلحات

والمصطلحات طبقاً لتعريفها اصطلاحية وليست توقيفية طبقاً للاشكال الرئيسى عند النحاة والأصوليين: هل اللغة توقيف أم اصطلاح؟ إذ تنشأ اللغات نشأة اجتماعية لضرورة التخاطب بين الناس تقليداً لأصوات الحيوانات والطبيعة أو طبقاً لمخارج الحروف وعلاقاتها بالانفعالات الإنسانية. فالاصطلاح ليس مجرد اتفاق أو مواضعة بين ارادات المتكلمين بل يقوم على أساس طبيعى صوتى. الصنع الإنسانى حر، والضرورة طبيعية وليست الهية. وقد يكون أحد أسباب توقف المصطلحات سيادة نظرية التوقيف فى اللغة على نظرية الوضع، واعتماد التوقيف على الإرادة الالهية والعلم الالهى. ولا سبيل إلى تحريك المصطلح إلا بنظرية الوضع وتغليبها على التوقيف فى ثقافتنا الوطنية وفى وجداننا القومى. المصطلح موضوع لعلم اللغة وليس لعلم الكلام.

والمصطلح ليس قضية صوتية لفظية فقط بل يتجه أساساً نحو المعنى. واللفظ ليس مجرد ثوب للبدن أو بدن للنفس كما شبه القدماء بل هناك علاقة عضوية بين اللفظ والمعنى تتجلى فى المعانى الثلاث للفظ: المعنى الاشتقاقى، والمعنى العرفى، والمعنى الاصطلاحى.

فالمعنى الاشتقاقى يربط اللفظ بالصوت الطبيعى، ويرجع اللغة إلى الوجود نظراً للتقابل الأصلى بين عالم الأذهان وعالم الأعيان. ولا يحيل اللفظ إلى مجرد بنية صورية أو مجرد اختيار حر لا ضرورة فيه. كذلك نشأت القواميس الاشتقاقية للغة للتعرف على نشأة الألفاظ الطبيعية وتأسيس اللغة فى العالم. وقامت القواميس على الجذر، والجذر هو الوحدة

الصوتية الأولى التى تخرج من الفم فى مقابل الوحدة الصوتية فى الطبيعة من خلال الأذن.

والمعنى العرفى يدل على أهمية الاستعمال. فاللغة للتداول. والتداول عبر العصور. يعطى اللفظ معناه العرفى طبقاً لقدرات الناس على التعبير به وتبعاً لمقاصدهم وحاجاتهم وعاداتهم وخبراتهم التاريخية الطويلة. اللغة عادة اجتماعية. لذلك يتغير المعنى العرفى للفظ عبر التاريخ. ونشأت المعاجم اللغوية التاريخية لتحديد معانى الألفاظ وتغيراتها فى الاستعمال عبر الأجيال. العرف جزء من المعنى. والمعانى الاجتماعية للألفاظ لا تقل أهمية عن معانيها الشرعية. وتصورات الناس لله كما تبدو فى الثقافة الشعبية وفى الاستعمال الدارج تؤخذ فى الاعتبار مع تصوراته فى التوحيد. فالواقع جزء من المعيار.

والمعنى الاصطلاحى هو المعنى الجديد الذى يهدف إلى وضع المعيار العام من خلال الواقع الخاص من أجل التشريع وسن القوانين ومعايير السلوك بصرف النظر عن تداول الألفاظ والذى يمكن استنباط الاحكام منه والذى يتفق عليه كل الناس طبقاً لاجماع العقلاء واتفاق الجمهور. المعنى الاصطلاحى هو الثابت من خلال المتغيرات، والجوهر فى مقابل الأعراض.

ولا يقع تناقض مبدئى بين المعنى الاشتقاقى والمعنى الاصطلاحى. فالاشتقاقى هو جذر الكلمة والاصطلاح ثمرتها. إنما يقع الاختلاف فى الاستعمال، فى الجذوع المتعددة المنبثقة من الجذر الواحد والتى تؤدى إلى نفس الثمار. المعنى الاشتقاقى هو الذى يربط المصطلح بالواقع وبالحياة. والمعنى الصرفى هو الذى يسمح بالتعددية فى التطبيق والاختلافات الجزئية طبقاً لمحددات الزمان والمكان. والمعنى الاصطلاحى هو الذى يعطى القاعدة والمعيار، والعموم والشمول. المعنى الاشتقاقى فى الطبيعة، والمعنى العرفى فى المجتمع، والمعنى الاصطلاحى فى الأخلاق. المعنى الاشتقاقى هو الثابت فى الطبيعة، والمعنى الاصطلاحى هو الثابت فى الاخلاق، والمعنى العرفى هو المتغير فى المجتمع. ومن ثم يمكن تحريك معنى المصطلح طبقاً للمعنى العرفى واستعمال الناس. فاللغة للتداول .

وقد يتطلب ذلك توليد مصطلح آخر أكثر تعبيراً عن المعنى العرفى الجديد ودون الخروج على المعنى الاشتقاقى والمعنى الاصطلاحى. واللفظ مجرد ثوب للمعنى. مثلاً، لقد استطاع المتكلمون قديماً عرض قضية الحرية فى مصطلح خلق الأفعال عند المعتزلة أو الكسب عند الأشاعرة أو الجبر عند الجهمية. ولم نتجاوز نحن مصطلحات القدماء بالرغم من الانتقادات الموجهة للموروث من أنصار الوافد من أننا لم نعرف الحرية بالمعنى الحديث. فاللفظ عندنا

شرعى يدل على الحرية فى مقابل العبودية، الحر فى مقابل العبد. هنا تأتى أهمية توليد المصطلحات وضرورة تطوير المصطلحات الكلامية القديمة بالرغم من ابداعها ألفاظ خلق الأفعال والكسب إلى مصطلحات الحرية والتحرر والاعتراض والمقاومة والثورة والغضب والرفض والتمرد ونقائضها فى التسلط والطغيان والقهر والارهاب والتحكم والسيطرة والعبودية والاستكانة والاستسلام والرضا والقبول والطاعة والرضوخ.

وكذلك قدمت مصطلحات النبوة والمعاد. فقد توقفت النبوة بعد أن اكتملت، ولم تعد تثير قضية اثبات أو نفى. كما لم يعد أحد ينكر خلود النفس حتى يثبت المعاد. ولكن طبقاً لوجدان العصر تعنى النبوة تطور الوحى فى الماضى أى تاريخ الفكر. كما يعنى المعاد مستقبل الإنسان وآثاره بعد الموت. يشير المصطلحان القديمان إذن إلى التاريخ الماضى والمستقبل وهو ما نحتاج إلى تأسيسه فى وعينا المعاصر، الوعى التاريخى الذى ينقصنا. والذى بدونه يتأزم الوعى السياسى ويكون مجتث الجذور .

كما أن مصطلح الامامة القديم أصبح له مدلول سلبى، أولوية الحاكم على المحكوم، واختذال المشكلة السياسية فى شخص الإمام لدرجة تسمية الدولة كلها باسم الامام. ولكن وجدان العصر يجعل القضية السياسية أولاً الدولة، والمجتمع المدنى، واستقلال المؤسسات، وحرية المواطن، وحقوق الإنسان، والتعددية الحزبية، أو ديموقراطية الحكم. فأين ذلك كله من مصطلح الامامة؟

وقد يكون توليد المصطلحات جزئياً وليس مبدئياً فى كل المصطلحات القديمة بل فيما تقادم منها فقط. إذ يظل البعض منها ذا دلالة معاصرة مثل لفظى الإيمان والعمل. فإذا كان الإيمان هو النظر لأن إيمان المقلد لا يجوز، يصبح المصطلحان النظر والعمل، وهى مشكلة معاصرة. فقد لاحظ محمد عبده من قبل «ما أكثر القول وأقل العمل». التوليد الاصطلاحى هنا جزئى بعد اظهار معنى الإيمان فى النظر وتخليصه مما علق به من تقليد عبر العصور .

وقد تكون بعض المصطلحات القديمة معاصرة فى نفس الوقت ولكن مستوى ادراكها هو الذى يتغير من المستوى الالهى القديم إلى المستوى الإنسانى الحديث مثل مصطلحات الذات والصفات والأفعال. فقد نشأت قديماً للدفاع عن التوحيد وحرصاً على التنزيه. والآن لم يعد أحد يشك فى ذات الله وصفاته وأفعاله. ولكن القضية الآن فى وجود الإنسان والاعتراف بذاته وصفاته وأفعاله، وحقه فى الوجود والعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر

والكلام والارادة. وهو ما حاوله الصوفية فى الإنسان الكامل الذى يمحى الفرق فيه بين الله والإنسان. بل إنها ذات الإنسان وصفاته أولاً تم اسقاطها على الله قياساً للغائب على الشاهد ثانياً. فبتوليد المصطلحات الجديدة من المصطلحات القديمة فى علم الكلام يمكن اكتشاف الإنسان والتاريخ، وهما البعدان الناقصان فى وجداننا المعاصر(١).

٧ - ابداع المصطلح من ثقافة العصر

لما كان المصطلح منذ نشأته تعبيراً عن روح الموروث فى اللفظ الوافد من ثقافة العصر، وكانت ثقافة العصر متغيرة بتغير الثقافات والحضارات ومراحل التاريخ تجدد المصطلح أيضاً وتغير. وقد لا يكفيه توليد المصطلح الجديد من ثنايا المصطلح القديم بعد إعادة قراءته وتأويله واستخراج المسكوت عنه فى مصطلح جديد. حينئذ يتم ابداع مصطلح جديد من ثقافة العصر طبقاً للمعنى العرفى ولغة التداول ومع الارتباط بالمعنى الاشتقاقى، الجذر التاريخى الطبيعى، ودون التضحية بالمعنى الاصطلاحى المعيارى الدائم. وتضم ثقافة العصر واقع العصر وكلاهما يكونان روح العصر.

مثال ذلك كل المصطلحات التى تتعلق بالإنسان وحقوق الإنسان. فالله والسلطان، الإنسان الكامل فى السماء وكامل الأوصاف فى الأرض تم اثباتهما فى علم الكلام القديم وفى الفلسفة القديمة. والعصر عصر الإنسان ونحن نعيش فى مجتمع الإنسان فيه ضائع، وحقوقه منتهكة. وفى نفس الوقت الإنسان لفظ موروث. بل إنه لفظ قرآنى وفى نفس الوقت لفظ من ثقافة العصر، يعبر عن حاجة الفرد والمواطن. لقد عرفنا قديماً حقوق الله وواجبات الإنسان كما قال محمد بن عبد الوهاب من قبل «كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد». وعصرنا فى حاجة إلى أن يعرف واجبات الله وحقوق الإنسان. وقد قال المعتزلة قديماً بالواجبات العقلية: الخلق والتكليف والاستحقاق.

مثال آخر مصطلحات الحرية والديمقراطية والانتخاب والتعددية وحق الاختلاف، وكلها تعبر عن ثقافة العصر وحاجة الناس. فالمواطن يتوق إلى الحرية، وتسعى المعارضة إلى تأسيس نظم حكم ديموقراطية تقوم على التعددية الحزبية. ويحاول السلفيون الجدد والعلمانيون بداية تنوير عربى جديد، استئنافاً لتنوير القرن الماضى منذ فجر النهضة العربية الحديثة، ومن

---

(١) انظر بحثينا: لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم؟ لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم؟ دراسات إسلامية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١ وأيضاً «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الخامس: الإيمان والعمل- الامامة، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

أجل إقالته من عثرته، وإيقاف ردته. فقد تم تعريب الديموقراطية والليبرالية فى ثقافة العصر كما عرب القدماء الجغرافيا والموسيقى.

مثال ثالث مصطلحات الشعب والجماهير والتى أصبحت أيضاً من لغة التداول فى هذا العصر. صحيح أنه يمكن توليدها من مصطلح الأمة، فهى تنويعات عليه. ولكن نظراً لأهميتها وشيوعها يمكن للمتكلم والفيلسوف الجديد استعمالها اعتماداً على العرف وتأصيلاً لها فى المصطلحات القديمة مثل القوم والجمهور والناس والشعوب والقبائل والعوام. كذلك تبرز مصطلحات المساواة والعدالة الاجتماعية من أجل تأكيد المعانى القديمة بألفاظ جديدة حماية للثقافة الوطنية من سحر الألفاظ الوافدة.

ولما كان الإنسان فى العالم وليس فقط مع الآخرين فقد برزت مصطلحات العالم والكون والطبيعة والأرض كى تبين ميدان الفعل الإنسانى وتعبر عن حاجة الناس للعودة إلى العالم والطبيعة وإلى الدفاع عن الأرض. فالإنسان بين عالمين، عالم الفكر وعالم الطبيعة. فالطبيعة هو الآخر الذى يعيش الإنسان فيه. وقديماً كانت الطبيعيات مقدمة للالهيات فى علم الكلام والفلسفة. وكانت الالهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى عن طريق النفى. والآن يعد الإنسان.لآخرته أكثر مما يعد لدنياه. ويتصور أن الآخرة التى يعد لها هو الآخر الذى يعيش فيه.

وأفضل مصطلح ما كان هو واللفظ العادى شيئاً واحداً. فلا فرق بين اللغة العلمية واللغة العادية، بين لغة المتخصصين ولغة الناس. هذا هو السهل الممتنع الذى يقدر كل الناس على فهمه والتأثر والتأثير به. فالمصطلح العويص الفهم، الغريب الاستعمال، الثقيل النطق لا يؤدى وظيفته فى ايصال المعانى. تتحول اللغة إلى غاية فى ذاتها وليست وسيلة للتعبير والايصال، توهم بالتعالم وبالعلم اللدنى، وتعطى الناس الاحساس بالدونية نظراً للمسافة الشاسعة بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية، بين تخصص العلماء والحس البديهى مما يساعد على انحسار العلم وعزلة العلماء، وانتشار الثقافة الشعبية الموروثة كبديل عن العلم الدقيق بما لها من رصيد عند الناس وما تتمتع به من قدرة فائقة على التأثير .

وتلك مهمة المتكلم الجديد والفيلسوف الجديد فى عصرنا، قدرته على إبداع مصطلح تلقائى يعبر عن ثقافته المعاصرة وحاجات الناس. يعبر عنهم ويؤثر فيهم باسم العلم الدقيق ومواصلة الثقافة الشعبية الموروثه والتراكم التاريخى الطويل والانفتاح على العصر. استطاع ذلك برجسون كما فعله القرآن الكريم من قبل. لذلك إرتبط المصطلح بالصورة الفنية. فالجوهر والعرض مصطلحان وصورة فنية فى آن واحد، الحامل والمحمول كمفهوم، والمركز

والمحيط كصورة. والذات والصفات والأفعال مصطلحات وفى نفس الوقت صورة فنية، الدوائر الثلاث ذات المركز الواحد مما يدل على أن الكلام والفلسفة علوم إنسانية تقوم على قياس الغائب على الشاهد. ويحدث ذلك فى العلوم الطبيعية أيضاً. فالذرة مصطلح علمى وصورة فنية. المصطلح تصور عند العالم، والصورة أداة للتعبير عنه أمام الناس. فالمعنى ينقل من عقل العالم إلى خيال الناس. وقد تكون الصورة أقدر على التعبير عن المعنى وايصاله من التصور. الشىء تصور عند العالم وصورة عند الناس. وأصالة المصطلح هو أن يكون جامعاً بين التصور والصورة، بين علم العالم وثقافة الجمهور[1].

---

(١) انظر بحثنا : الشىء تصور هو أم صورة؟ مجلة ابداع، القاهرة العدد الثانى عشر، ديسمبر ١٩٩١.

(٨)

روح الأندلس ونهضة الغرب الحديث
قراءة فى "المسائل الصقلية" لابن سبعين

أولاً - المعلم والتلميذ:

المسائل الصقلية الخمسة التى سأل عنها الأمبراطور فريدريك الثانى، ملك النورمانديين فى صقلية ابن سبعين تعبر عن روح الأندلس التى كانت الدافع وراء روح أوربا الجديدة التى تجلت فى «الكشوف الجغرافية» خارج أوربا وفى الاصلاح الدينى وعصر النهضة داخل أوربا، روح الحداثة المنبثقة عن الاشكالات القديمة. فلا يوجد انقطاع فى مسار التاريخ، تنتهى روح حضارة لتبدأ أخرى بل هناك تغير فى مسار الروح عبر الحضارات طبقاً لتوفر شروط هذا المسار، مرة فى الصين وأخرى فى الهند، مرة فى فارس ومرة فى بابل وآشور، مرة فى كنعان ومرة عند العبرانيين، مرة فى مصر القديمة ومرة عند المسلمين، ومرة فى الغرب الحديث. وربما مرة إلى الشرق من جديد[١].

وطلب المعرفة من فرد لآخر إنما يكشف عن مستوى الحضارتين اللتين ينتسب إليهما السائل والمسؤول، التلميذ والأستاذ، المتعلم والمعلم. فالوعى الفردى تعبير عن الوعى الاجتماعى، ومستوى الحضارات. ومن خلال طلب المعرفة فى صيغة السؤال والجواب تتجلى العلاقة بين المرحلتين الحضارتين الأولى والثانية، علاقة المعلم بالتلميذ، تقوم الحضارة الأولى بدور المعلم بينما تقوم الحضارة الثانية بدور المتعلم. فإذا ما انتهى دور المعلم انقضى، وإذا ما بدأ دور المتعلم ورث واستأنف حتى يصبح بدوره معلماً لتلميذ غيره فيشب ويصبح معلماً لتلميذ ثالث. وهكذا تستأنف دورات الحضارات فى التاريخ. كانت الصين معلماً لليابان، وكانت الهند معلماً للصين، وكانت مصر معلماً لليونان، وكان المسلمون كما تجلت حضارتهم فى الأندلس معلمين للغرب الحديث. أعطى ابن سبعين للأمبراطور لقب المسترشد أى السائل الذى يبحث عن مرشد ودليل من أجل الرشاد والهداية ورغبة فى الصلاح. ودعا الله بالتوفيق، وطلب له الهداية. واعجب بأمانته ورغبته فى المعرفة وسؤاله عن

---

(١) الجامعة العربية الأوربية، بالرمو، صقلية، سبتمبر ١٩٩١. مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، الآداب، بيروت ١٩٩٣.

الحقيقة. فالأستاذ لا ينهر التلميذ ولا يمنعه كشفاً ولا يحجب عنه معرفة. دعا له للانتقال من الظن إلى اليقين، ومن سوء التأويل والكذب على الحكماء إلى صحة الفهم وأمانة النقل[١]. وتكشف أسئلة التلميذ أنه غير عالم بالموضوع، فالسؤال يكشف عن السائل أكثر مما يتوجه إلى المسؤول. يكشف عن عدم المعرفة بالمسائل النظرية: والنظر في النهاية هو طريق العلم. وأفضل اجابة ما كانت شفاهية، حوار بين السائل والمسؤول، علاقة مباشرة بين التلميذ والأستاذ، بين المتعلم والمعلم. فإن لم يستطيع السائل أن يأتي فليبعث بمحاور نيابة عنه. ويحذر المعلم من المتعلمين المستعلمين المدعين للعلم. فالحوار لا يكون إلا بحثاً عن الحقيقة من سائل راغب فيها ومسؤول مرشد إليها[٢].

ويبدو ذلك من مقدمة ابن سبعين في جوابه على «المسائل الصقلية» التي أرسلها له فردريك الثاني ملك النورمانديين. فالأمبراطور المستنير الرافض الدخول في الحروب الصليبية فكان جزاؤه الحرمان الكنسي ، كان يمثل روح الحكماء القدماء، بوذا في الهند، وكونفوشيوس في الصين، واخناتون في مصر، وحمورابي في بابل وآشور، وسليمان عند العبرانيين، وبركليس عند اليونان، وابن رشد عند المسلمين. فالأمبراطور، أعلى سلطة سياسية في البلاد، سلطان الروم، يتنازل عن دوره كحاكم للبلاد ويأخذ دور المتعلم الباحث عن الحكمة. فالسلطة السياسية تخضع للسلطة العلمية، والملك يتنازل عن عرشه

---

(١) «وفقك الله تعالى للاسلام لما علمت أنك مسترشد ذكرت لك جميع هذا كله لتعليم طريق الاستفهام وحينئذ أذكر لك المسألة وبالله التوفيق. ولا يطول عليك من حيث أنك مسترشد فإن ما أذكره لك مما يصلح بك والمقصود بذلك كله تحصيل المطلوب» ٣٠٠/أ «وواجب المرشد أن يزيد في جواب للمسترشد» ٣٠٢/ب «سألت أيها الزعيم المتودد المسترشد عن المقولات... » ٣٢٢/أ «سألت أيها الزعيم المتودد الباحث المسترشد وفقك الله للخير وهيأك لقبوله وأراك طريق الحق بنوره ونقلك من اعتقاد العلم للواجب، ورزقك الفرق بين الصحيح والكاذب عن مسائل تنازع فيها (الناس) كل عصر (واجبار) كل زمان ودهر» ٢٩٩/ب «سألت أيها الملك وهداك الله تعالى لدينه القيم عن....» ٣٠٩/ب «وفقك الله لدينه القيم» ٣١٦/م «وفقك الله عز وجهه للخير وهيأك لقبوله» ص٣٢٠ ٩م «فاعلم ذلك كله وبالله التوفيق ويرشد» ٣٢٠ ٩أ.

(٢) «وأنت سألت عن المقصود بالعلم الالهي ما هو ومقدماته الضرورية إن كان له مقدمات، وقد تكلم معك على ما يجب. والصواب أن يقع الاحتجاج بك. فإن سؤالك يعطي أنك غير عارف بعلم وصائم عن الأمور النظرية. ويظهر منك أنك مسترشد. فإن صعب عليك أن تصل إلى فابعث من يتكلم أو وجه من تثقه ويكتب له في ذلك ما ينبغي على التمام، وكل مسألة سألت عنها أوضح عند جمهورنا من نار علم وأذهانهم أقطع شبهها من سيف ومن كلم. فاسأل في أغمض منها واعوص دائبة بحيث يتكلم معك عليها أحد طلبة المسلمين المتعلمين لا العالمين. فإنهم بالجملة لم يلتفتوا إلى هذه المسائل، ولا هي مما يصلح عندهم بالمسؤول ولا بالسائل. ورأوا أن الكلام فيها هذيان يخبر عنه به وسخف يتكلم عليه منه. ولو صح عندهم، أني جاوبتك عليها لنظروا إلي كما نظروا إليها» ٣٢١/أ.

للفيلسوف. لا يعتمد على الجند والعسكر بل يبحث عن الفكر والحقيقة. يكتب إلى الآخر ليس بإعتباره سلطة سياسية، واعداً متوعداً ، غازياً محتلاً، لإيقاعه فى الحماية أو تحت مناطق النفوذ أو مرسلاً إليه الجيوش للغزو والاحتلال، ولكن بإعتباره أيضاً سلطة علمية تبحث عن المسؤول للإجابة على السائل، ويكتب للعمال سائلاً عن أفضل عالم. ويهتم العمال لا بالمناصب أو المؤتمرات بل بالبحث عن العلماء والحكماء حتى يستدلون على ابن سبعين من مدينة سبتة المغربية التى احتلها الأسبان مع مليليه بعد سقوط غرناطة منذ القرن السادس عشر حتى الآن[١]. ويرسل ملك الروم مالاً مرة وجفنة مرة للعالم الذى يرفض أخذ أجر على العلم، فالعلم قضية، والتعليم رسالة. العلم فضيلة كما قال سقراط، وواجب واحتساب كما يقول المسلمون[٢].

ولا يعتمد على الأنا. فالأنا مجدب خاو، وليس لديه شئ. بل يبحث عما يريد عند الآخر بعد أن بحث عند علماء الروم فلم يجد إجابة. أساس التقدم هو البحث والرغبة فى المعرفة وليس للادعاء أو الغرور، والتعالى الذى يصل إلى حد العنصرية، عند كل شيء، وعند الآخر لا شيء، الأنا وجود والآخر عدم. والآخر متعدد المناطق فى المشرق والمغرب، فى آسيا وأفريقيا. يبدأ البحث فى المشرق ولكن يبدو أن المشرق قد وقع فى اسار الأشعرية والتصوف، وهدأ فيه روح الفكر والتأمل. أما المغرب فما زال روح الفكر فيه من آثار ابن رشد[٣]. كان السؤال باللغة العربية لغة العلم والتعليم فى ذلك الوقت وليس اللاتينية لغة النصارى أو اليونانية لغة القدماء. أما اللهجات الأوربية الأسبانية أو الفرنسية أو اللغات الجرمانية والسلفية فلم تكن قد تحولت بعد إلى لغات ذات تراث مدون. وكان الرد باللغة العربية لغة الحداثة والاستبصار دون احساس بالدونية والإقلال من شأن اللغة العربية ولى اللسان باللغات الأوربية فى المصطلحات وعبارات الحياة اليومية كما هو حادث الآن. إن

---

(١) «فكتب للخليفة الرشيد من أولاد عبد المؤمن فى أمرها فكتب أمير المؤمنين لعامل سبته وهو ابن خلاص أن ينظر فى الرجل المذكور أن يرد الجواب على الأسئلة» ٣٩٩/أ.

(٢) «وكان ملك الروم قد وجه جفنا فيه رسوله وجمله مال فاستدعى ابن خلاص الامام قطب الدين وأوقفه على الأسئلة بأمر الخليفة فضحك رضى الله عنه وألزم نفسه الجواب فدفع له ابن خلاص المال الذى جاء به رسول ملك الروم فرده ولم يقبله وقال إنما نؤت عنها احتساباً بالله وانتصارا للملة الإسلامية. ثم قرأ قوله تعالى «لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة فى القربى» وجاد به. فلما بلغ الجواب للملك أرضاه ووجه بصلة عظيم فردت عليه كالأولى» ٣٩٩/أ.

(٣) «لما وجه بها نـ خأ إلى المشرق، مصر والشام والعراق والدروب واليمن فرجعت أجوبة حكماء المسلمين بما لم ترضه. فسأل عن أفريقية ومن بها فقيل له أنها عرية عن هذا الشأن. وسأل عن المغرب والأندلس فقيل له أن بها رجل يعرف بابن سبعين» مخطوط ٣٩٩/أ.

قضية جهل التلميذ إنما ترجع فى معظمها إلى جهل باللغة، أسماؤها ومصطلحاتها، معانيها ومدلولاتها، سواء فى الفهم أو فى التعبير[(١)]. ويحذر المعلم من الغرور، غرور السائل وغرور المتعلم. فشرط العلم هو التواضع كما كان يغسل السيد المسيح، وهو المعلم، أقدام التلاميذ[(٢)].

وكان هدف الإجابة التبصير بالحق ليس فقط فى موضوع السؤال بل أيضاً فى حقيقة السؤال حتى ينتقل السائل من وضع التلميذ والمتعلم إلى حقيقة العالم والكاشف. كشف السؤال عن حيرة التلميذ فجاءت الإجابة للهداية، هداية الحيارى، ودلالة الحائرين. ومن ثم يتضح للسائل والمسترشد فكر الهادى والمرشد ويقتنع فيكون ذلك أكبر نصر للملة الإسلامية التى استطاعت، الإجابة على السؤال. وكشف الخلط، وتبرئة أرسطو من سوء التأويل، والدفاع عن الحق من حيث أتى، ولو كان من الأمم القاصية عنا كما يقول الكندى. ويتم عرض العقائد الإسلامية عرضاً عقلياً صرفاً ابتداء من مقدمات عقلية بديهية تصبح هى المعيار الشامل والمقياس العام لموضوع السؤال ولفلسفة أرسطو وللشراح المتقدمين والمتأخرين، يونان ومسلمين[(٣)].

ثانياً – تحليل السؤال ووضع المقدمات

وطبقاً لقول عمر أن نصف الإجابة فى طريقة وضع السؤال يبدأ ابن سبعين فى الاجابة على أسئلة فردريك الثانى بتحليل كل سؤال من الناحية اللفظية من أجل معرفة معناه ومن أجل استنباط الخطأ فى الفهم أو الحكم من صياغة السؤال ذاته. وبعد تصحيح وضع السؤال تتم الاجابة عليه عن طريق وضع المقدمات العامة التى ينبنى عليها الموضوع أى التأسيس العقلى له. تحلل الاجابة أولاً السؤال من حيث الألفاظ، هل هى أسماء مشتركة أم أسماء محكمة؟ ومن حيث نوع القضايا هل هى مجملة أم مبينة، احتمالية أم ضرورية؟ ومن حيث معانى الألفاظ هل هى المقصودة من صاحبها كما قصدها أم المؤولة من قارئها كما شرحها؟ ومن حيث دوافع السائل، هل هو الجهل بالموضوع أم هو سوء النية

---

(١) «وأنت أما جهلت أسماءها، وأظلم عليك مدلولها، وخانتك العبارة بها وحشية، وظننت بها أنها من الأشياء الغريبة المجهولة عند الخاصة والعامة. وإنما أردت بذلك أن تستفهم المسؤول وتحركه للكلام» ٣٢١/ب.

(٢) «وأما ما توهمت أن المقولات غير معلومة عند الكافة وإنك أنت العالم بها وحدك فأردت أن تظهر بذلك أن لك الزيادة على الغير... يقال كل حاصل وغير مسترشد يعرف بماذا يسأل عن المطالب...» ٣٢١/ب.

(٣) «وأدرك النصرانى قصور نفسه، ونصر الله الإسلام وأظهره على الملة النصرانية بالبراهين القطعية، والحمد لله رب العالمين» ٣٩٩/أ.

والتجريح؟ أو من حيث القصد والهدف، هل هو البحث عن الحقيقة أم المغالطة والجدل؟ تحليل السؤال إذن قبل الاجابة عنه يكشف عن وضع السائل. فالعلم إتجاه وموقف. الاجابة تعيد وضع السؤال الصحيح من حيث الشكل حتى يمكن بعد ذلك اعطاء الاجابة الصحيحة فى الموضوع. الهدف من تحليل السؤال هو اثبات مواطن الخلل فى الصياغة. ولا يمكن الإجابة الصحيحة إلا بعد تصحيح وضع السؤال(١).

وقد يصل تحليل ألفاظ السؤال إلى النقد الشديد للسائل لاستعماله ألفاظاً مجملة فى موضوعات الفلسفة. فالسؤال يكشف عن عقلية السائل ومستوى ثقافته وفهمه وطبيعته وفطرته أكثر مما يتجه نحو الموضوع المسؤول عنه. بل أن السؤال عن المشهور والمعروف عند الكافة يدل على غيبة الوعى الفلسفى، وغياب المعرفة البديهية الفطرية دون تملق لذوق السائل إذا كان رئيساً أو ملكاً(٢). السؤال إذن كاشف للسائل وليس متجهاً نحو الموضوع.

---

(١) «الأتراك تقول بعد قولك ما الدليل على بقاء النفس؟ وهل تبقى ولا شك فى أنه إذا علمت الدليل على بقائها صح لك ما أردته فى السؤالين؟ ولو قدمت هل تبقى لكان أشبه وأليق بالمسألة، ثم قلت بعد هذا وأين خالف الحكيم الإسكندر ولم تذكر فى ماذا ولا بماذا ولا لأجل ماذا. وهذا أقبح من جميع ما ذكر. وأن ذلك قد نبه فيه إلى نوع وزكى الشك فى الأنواع المشتركة معه. وهل ذلك يعطى من المطلوب والمبحوث عنه فيما يتكلم المتكلم بأنه يمكن أن يكون أين خالق الإسكندر الحكيم فى النفس أو فى العقل أو فى الأمور المنطقية أو فى الطبيعية أو فى الالهية. ولا عذر لك إن قلت أن السؤال يحيل بعض إلى بعض فإن الاحالة لابد لها من رابط يربطها مع الشيء المتقدم والمتأخر. وهذا منفصل بالجملة. فلا حجة لك فى ذلك كله إلا أن تقول لا ادرى بالسؤال والمسألة ولا قولك أين خالف الحكيم الإسكندر، وهو سؤال مطلق والفكرة فيه مركبة. فإنا لو قلنا الإسكندر خالف الحكيم فى النفس لكان السؤال مجملاً يحتاج إلى تفصيل فإن النفوس كما قلنا خمس، ففى أى النفوس خالف؟ فيحتاج أن يقال فى نفس كذا فكيف إذا أهملت السؤال وتركته من كل الجهات وقلت أين خالف الإسكندر الحكيم فتضطر لأن يقول لك عن أى علم تريد فإذا قلت عن العلم بالنفس أو عن النفس اضطررنا أن نقول لك عن أى النفوس تريد؟ فنقول عن النفس النباتية أو الحيوانية أو الناطقة أو غير ذلك فأفهم. فإن أردت بقولك أين خالفه؟ كم المواضع التى خالفه فيها؟ وفى كم علم خالفه؟ فهذا أشنع ما يسمع وأقبح ما (يجرب) أو تدفع لأن السؤال فاسد النظم والمطلب فارغ عن العلم والتناسب فيه قد عدم والسعى فى تحصيله بالطبع قد حرم لشفاعته وفساد موضعه» ٣٣٠/ب – ٣٣١/أ «ثم أردفت بما خلط عليك، وتبين التقصير فى سؤالك» ٣١١/أ.

(٢) «وأما سؤالك عن المقولات كم عددها... فهو من أول دليل على ضعف ماذنك وقلة تصرفك فى العلوم وسوء فطرتك وفساد فكرتك. فإنك سألت عن أمر مشهور عندالكافة معروف العين ومع ذلك نكرت» ٣٢٢/ب «هذا نص كلامك. وأما قولك أى شيء هو فهو استفهام على المحسوس والضرورة. وأنت بهذا السؤال إما من العوام البله الذين لا يعقلون وإما من المستفهمين الذين لا يعرفون كيف يبحثون» ٣٢١/أ سألت أيها الزعيم المسترشد عن النفس ولم تقيد أيتها نفس هى المسؤول عنها وأهملت ما لايجب أن يهمل وأجملت ما لا يجب أن يجمل. والذى حملك على ذلك عدم تحصيلك الأمور النظرية والمباحث الصناعية. ولو لست تعرف أجناس النفوس الجزئية كم هى وتعرف المخاطبة ما هى وتعرف المطلق والمقيد والمهمل والمخصص والمشترك والمشكك والمنقحة من الألفاظ ما سألت بهذا السؤال» ٣٣٠/أ =

قد يكون السائل أبلها ومن ثم فالسؤال لا قصدَ فيه. وقديكون قائماً على غير بحث فى الموضوع وبالتالى يكون مجرد استفهام للنفس. السؤال انفعال من التلميذ. ومهمة الأستاذ هو تحويل هذ الانفعال إلى موضوع. والسؤال الاجمالى لا إجابة عليه إلا بعد بيان الاجمال. فالعلم لا يكون إلا خاصاً. السؤال العام تساؤل وليس التساؤل الذاتى الذى يعبر عن حيرة الفيلسوف إلا اجابة علمية خاصة تعبر عن روح العلماء. وعلى هذا النحو يتساءل التلميذ عن فلسفة عامة بينما يجيب الأستاذ بفلسفة علمية. العلم تربية، والسؤال كاشف عن التربية العلمية للسائل، والإجابة تقوم بهذا الدور. العلم بناء للشعور، وعلاقات بين الذوات وتعبير عن صراع قوى بين السائل والمسؤول ناجٌ عن تفاوت مستوى الحضارات. الجواب قدر السؤال، والمخاطِب على قدر المخاطَب. إذا كان القصد من السؤال العناد فإن الإجابة تكشف عنه وتحيله من منطق الذات إلى منطق الموضوع .

ويرجع خطأ السؤال إلى استعماله ألفاظاً مطلقة دون تقيد،ومجملة دون تبيين، ومتشابهة دون احكام، وظنية دون يقين، واحتمالية الدلالة دون ضرورة. وهى سمات الخطاب غير العلمى نظراً لما يمتاز به القول العلمى من تقييد وتبيين وأحكام ودقة. ألفاظ السؤال ألفاظ مشتركة تقال باشتراك الاسم أم مشككة لا تعطى مدلولاً واحداً أو غلطية تفيد عكس المعنى. إن الإجابات العامة على الأسئلة العامة اجابات مجملة غير علمية تنطبق على الشىء وضده دون تحديد أوجه الشىء وجهات القول وموجهات القضايا العلمية. ليست المشكلة قدم العالم أو حدوثه أى فى الموضوع بل فى فهم معنى لفظى القدم والحدوث والابداع والخلق. فهى ألفاظ تقال بإشتراك الاسم. كلها أسماء مشتركة. أما موضوع العلم

= «فأنت على وجه استعذرت لا يقبل عذرك... وأنت بالجملة لا تعرف كيف تحاول فإنك تعطى الخصم بما يستعين به على تبكيتك من أول الأمر، وتكفيه أن يقدم على عنادك مقدمة ولا تعرف كيف تطلب الحق فى نفسه ولا أنت ممن يقال فيه نسأل أو مستدل ولا ممن يشار إليه أنه علم إذ جهل... ومخاطبتك كأنه يخاطب الناقل أو الراقد. والمعلم لك يضرب فى الحديد البارد لأنك سألت عن مجهول بالفكرة، وحفظت الطيب بالبعر والعذورة، وظننت أن أوهام الفجرة تلج حيث أحلام البررة، وطنطنت كالجلم وثقلت كالعلم وبعدت عن المعنى بعد المتقابلات، وحسبت الحق المظنونات، والمحتملات. ومع ذلك دينك وفهمك بدلاً فى رشدك... جهدهما وهواك واعتقادك بلغاً فى تضليلك جهدهما. ومن خرج عن الحولقية ما بعده، وكل امرئ يتقن ما عنده...» ٣٣٠/أب «وأما قولك أين خالف الإسكندر الحكيم فمحتمل الدلالة وغير مقيدوبما لا يصلح الجواب عليه إذاقصد به العناد لأنك لم تقيدفى ماذا ولا لأى ماذا لكنى رأيت نلخص لك المقصود دون تطويل واستقربت تناسب الكلام وألحقت النسبة بالنسبة والمثل بالمثل، وظهر لى أن أتكلم عن المواضع التى خالف فيها الإسكندر الحكيم فى النفس فإنه أقرب إلى معنى السؤال وأليق به. وبعد ذلك نذكر لك فى كم موضع خالفه وعدد المواضع التى خالفه فيها حتى يتم مقصود استفهامك وتخلص لك جميع ما تضمنه...» ٣٤٠/ب.

الالهى فإنه يتطلب أيضاً تحليل لفظ العلم فهو اسم مشترك. وفى موضوع المقولات يجب أيضاً تحليل اللفظ مع أنه ترجمة عربية للفظ اليونانى «قاطيغورياس». وبهذا التدقيق ينشأ المصطلح الفلسفى، ويبدأ التفكير العلمى، القول البرهانى المطابق لموضوعه عند العلماء بمقياس واحد عند كل عالم لا فرق بين سائل ومجيب[1]. كل لفظ محكم المعنى يشير إلى مستوى للموضوع أو إلى جانب فيه. فالأسم المشترك لفظ عام من أجل الاشارة إلى تعدد المستويات وتباين المعانى للموضوع فى منطق عام للهوية والاختلاف، للوحدة والتنوع للثابت والمتحول[2]. وهو مقياس أصول فى مبحث الألفاظ فى علم أصول الفقه: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد.

ومن طرق تصحيح السؤال الرواية الصحيحة عن المنقول وصحة فهم النقل، وهو ما يتفق مع علم الحديث، تواتر السند، وصحة المتن. تصحيح النقل والرواية مقدم على الإجابة على السؤال لأن صحة المتن مشروطة بصحة السند[3]. يأتى الفهم بعد التاريخ وليس قبله حتى لا يقوم الفهم على رواية خاطئة، وخطأ النقل يؤدى بالضرورة إلى خطأ الفهم فى حين أن

---

(١) «وكل متكلم فيها بما سمح له وفتح عليه من العلم بكلام مطلق حملى قليل التناسب محتمل الدلالة. والمسترشد يتحفظ من الألفاظ الغلطية، ويتحرر من الاسم المشترك والاسم المشكك بلا تنبيه وتعقيد. وكذلك يجب عليه أن يحذر المعانى المغلطة التى يقال بالغرض وهى التى تقارن الشيء لأن الفائدة تحصل له ببرهان سوفسطائى أو يقع الجواب بخلاف المسألة. والكلام الحملى لا يعقل معناه من لفظه دون أن يتصفح أو يرد عليه ما يفسره» ص ٢٩٩/ب «وذلك لما وقعت الدلالة مفصلة، وأخذ المعنى لفظه الخاص به فلا يجب أن يسأل فى مسألة مطلقة ولا يجاوب بجواب مطلق» ص ٢٩٩/ب «ومن يسأل عن معنى قد اصطلح عليه غيره يأخذه منه مقبولاً ولا تثريب عليه ولا له ذلك عقلاً. وإن أردت به ما هو من حيث هو اسم مشتق أو مضاف لمعنى من أجله سمى هذا الاسم» ٣١٠/أ«فقدنص كلامك وتشبت استفهامك، وخلط جوابك أى كلامك فإنك سألت عن شيء وأنت قائله وطلبت من غيرك ما أنت حامله وقولك كيف يتصرف بها سواه لا بأس به إلا أنه جاء فى غير موضعه لأنك سألت قبل ذلك عن ماهية المسؤول عنه. فجاء بالجملة السؤال كله غير صناعى مما لا يصلح بالمسترشد ولا بالمسلم والمنتقد.. وقولك حتى يتم عددها أفسد عليك ما بعده فإنك سألت بعد ذلك عن المقولات كم عددها وأنت بهذا السؤال تعنى سؤالك كيف تطالب نعلم ما لا تعلم بما لا تعلم وتريد تفهم ما لايفهم ولا يفهم وبتكيّف المجهول وتضحك المسؤول ومن حيث أنت قابل أنت مخبر من حيث أنت مقبل أنت مدبر» ص ٣٢٢/أ.

(٢) «والقدم يطلق باشتراك»ص ٢٩٩/ب «لفظ القديم أو غير ذلك من الألفاظ المذكورة وركبها مع المعنى المبحوث عنه» ٣٠٢/ب «تحتاج أن تعلم العالم والقدم والحدوث والابداع والخلق وبمعرفتها يتبين لك الحق... ولماكانت هذه تطلق بإشتراك الاسم... ٣٠٠/أ «إذ قد تبين ما هو المراد بلفظ العالم وما هو العالم وحصل المعنى المقصود منه وجب علينا أن تعلم القدم. فهذا ما وقع الخلاف فيه ومنه وقع الاحتمال فى كلام الرجل حتى يتفضل بعد هذا فافهم المراد منه» ٣٠١/أ «الخلق والابداع اسم مشترك» ٣٠١/ب «وللإبداع اسم مشترك لمعنيين» ٣٠١/ب.

(٣) «قولك فى جميع أقاويله ليس بصادق» ٢٩٩/ب.

خطأ الفهم، سوء التأويل، لا يقوم بالضرورة على خطأ النقل[١]. بل أن ابن سبعين يعرف نسخاً عديدة من نص أرسطو ويشير إلى ذلك[٢]. وعادة ما يرجع التأويل إلى الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين فى شرح أرسطو. فهم المتقدمين أفضل بالضرورة من فهم المتأخرين لأنهم كانوا أقرب إلى النص وفهمه كما هو عليه دون تأويل أو اضافة فى حين أن المتأخرين نظراً لبعد المسافة بينهم وبين النص أولوه وقرأوه وأضافوا عليه وتمثلوه وأعادوا بناءه. فهم المتقدمين أقرب إلى النقل فى حين أن فهم المتأخرين أقرب إلى الابداع[٣]. أما الخلاف فى الرأى بعد الفهم السليم والتأويل الصحيح فلا غبار ولا تثريب عليه. فالحق هو الشاهد بين الرأى والرأى المضاد، ورجوع أحد الرأيين إلى الحق فضيلة. وأرسطو هو الحكيم النابه، الفيلسوف الكامل الذى لا يخطىء عن قصد والذى يتفق مذهبه مع العقل والطبيعة والاخلاق[٤].

وإذا كانت هناك بعض أوجه النقص فى أرسطو فإنه يمكن عذره فيها دون الانتقاص من قدره. لم يدخل أرسطو مثلاً الرياضيات فى المنطق وذلك لوجودها سلفاً عند الفيثاغوريين. فأرسطو يكمل الناقص والمعاب، والرياضيات كانت موجودة وكاملة. ومن شيمة الحكيم عدم التكرار[٥]. لذلك أكمل المسلمون ما نقص فى مذهب أرسطو وهو التصوف حتى يكون نموذج الفيلسوف الكامل الذى ترى فيه الحضارة الإسلامية صورتها. ولا تهم النسبة الخاطئة لبعض نصوص الصوفية الآخرين له. فالرؤية الحضارية تأخذ كل ما

---

(١) «وأعلم أن الناس اختلفوا على الحكيم فى كثير من كلامه. فمنهم مصيب ومنهم مخطىء. وسبب الخلاف من عدم الفهم واحتمال اللفظ أو بالاجتهاد الفاسد والنظر السقيم... ومن الناس من تأول عليه وعلى كلامه وأخذ منها ما يصلح معتقده وترك ما لا يريده والأصلح به والذى خالفه باجتهاده ونظر لا تثريب عليه. فإن الحق هو الشاهد بينهما. والمسلم لأحدهما فى تصحيح مذهبه وحذفه. والذى يجب أن يقال أن الرجل لم يكن مصيباً على الاطلاق ولا أخطأ فى الأكثر فيما يشهد له الدليل، ويقوم عليه البرهان فهو الحق بنفسه، قاله أرسطو المقدم أم لم يقله، ولايحتاج فى ذلك لرأيه ولا لنظره. فمن صح عنده الحق ويحسن الظن فتناول عليه ويقول هذا أراد ولضرورة الصدق فى المسألة وعلمه بالرجل ولم يتأول خطأه فى ذلك ولم يرجح. فهذه أنواع الخلاف قد ذكرناها لك مفسرة بتقريب» ٣٠٢/ب.

(٢) «وفى نسخة أخرى من يقول» ٣١٧/أ.

(٣) «ثم لفظ القدم قد تأوله بعض الناس عليه بل جماعة من اتباعه المتأخرين» ٢٩٩/ب «تأولها عليه طائفة من المتقدمين والمتأخرين» ٣٠٠/أ.

(٤) «فاطلاق الحكيم فيها أنها تمام لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة يصدق بهذا النظر وهو الذى أراده والذى تأول عليه خلاف هذا جاهل لا عقل له فإن الحكيم فيه من النباهة بحيث لا يدخل الجسم فى حد النفس الناطقة» ٣٣٣/أ.

(٥) «وأما جزء الفلسفة الرياضى فلم يوجد له فيه كتاب بخطه إذ كان من تقدمه من الفلاسفة قد أحكموا ذلك وكانت براهينهم لا يقع فيها أشكال» ٣١٦/ب.

هو موجود لبناء نسقها على غير الرؤية التاريخية التى تقوم على رصد الوقائع وصحة الوثائق والترتيب الزمانى للأحداث. لذلك نسب المسلمون لأرسطو المنتحلات مثل كتاب الخير المحض، وكتاب التفاحة وكتاب الوحدة وكتاب «أثولوجيا» بالاضافة إلى كتاب الالهيات لاكمال الفلسفة بالتصوف[١]. ومن الطبيعى أن يكتب أرسطو تصوفه فى النهاية بعد أن تقدم به العمر وخصص أولى حياته للمنطق والفلسفة. هنا يبدو أرسطو نموذج الفيلسوف، الكامل الحكيم. وينتهى شخصه ويبدو مذهبه، يموت الفرد ويحيا المذهب. ويتضح هذا من ألقابه التى تتراوح بين العام مثل الحكيم والخاص مثل أرسطو والعام الخاص مثل أرسطو الحكيم[٢]. بل أن المسلمين تبادلوا الألفاظ مع اليونان. أعطوا لفظهم الموروث لأرسطو وهو الحكيم وأخذوا اللفظ الوافد من اليونان للفارابى وابن سينا وهو «الفيلسوف». والبداية بتحليل الألفاظ وصحة النقل مقدمة للبرهان الصحيح. واستعمال الأسماء المشتركة هو السبيل للمغالطات والسفسطة والجواب بخلاف المسألة. فصورة البرهان تسبق مضمونه. كل قضية علمية لها صورة ولها مضمون. والصورة موضوع المنطق فى شكل القضايا. فالمنطق آلة العلوم، والمضمون موضوع العلم الخاص بها، طبيعيات أم الهيات. فبعد النقل الصحيح والفهم الصريح يأتى دور البرهان مثل عدم جواز تعميم الحكم من الخاص إلى العام، ومعرفة عن أى علم يتكلم الحكيم المنطقى أم الطبيعى أم الالهى؟[٣] وقبل البرهان يعرف أولاً نوع القول، جدلى أو مغالطى أو خطابى أو شعرى أو قول فيه شوق وفيه كما نقول

---

(١) «وإما جزء الفلسفة الالهى فكتب فيها كتاب منها كتاب مابعد الطبيعة وكتاب الخير المحض وكتاب التفاحة وكتاب الوحـ.ة وكتاب تلوچيا وضمنه تصوفه» ٣١٦/أ «والذى أقوله أن الرجل فى آخر عمره أبصر وأكثر تحقيقاً من أوله. وكذلك يظهر من قوة كلامه فى كتاب التفاحة والخير المحض وعلم الوحدة» ٣٠٦/ب ٣٠٧/أ.

(٢) بتحليل نص مضمون ابن سبعين يتردد لفظ الحكيم ٤٥ مرة ولفظ أرسطو ٩ مرات، والحكيم أرسطو مرتين .

(٣) «وواجب على العلم أن يخلص الطريق للمتعلم على أى وجه خلصه ويزيده فى سؤاله فإن المقصود صورة البرهان فى نفسه وتحصيل المطلوب لا غيره» ٣٣١/ب «هذه النفس هى التى تصلح لاستفهامك وهى التى أردت أن تعرف بالبرهان على وجودها بعد الموت وبقائها. فإذا سألتنى عنها سؤالاً مطلقاً فأردت أن نذكر لك أنواع النفوس الجزئية ونعرفك بذواتها حتى تعلم الحق» ص ٣٣٥/ب «وأنت قلت الحكيم ينصح فى جميع أقاويله بقدم العالم ولا شك أنه إن كان قد برهن عليه فما برهانه؟ وأن لم يبرهن فمن أى قبيل هو كلامه فيه؟» ٢٩٩/ب «وأما قولك ولا شك أنه رأيه وقفت على برهانه عليه وإلا بما صح عندك القضاء عليه بهذا الاعتقاد وإن كان لم يصح عندك وتريد أن تعرفه فاسأل بالمطلب الذى يرسمه لك بعد هذا الجواب... وإن كنت فى استحقاقك فحبذا فاسأل سؤالاً صناعياً.وقولك وإن لم يبرهن فى أى قبيل هو كلامه فيه خلط عليك أن تكون مستفهماً أو مسترشداً أو مختبراً» ٣٠٠/أ.

نحن التفكير بالرغبة أو بالتمنى[1]. العلم هو البرهان. وما لا دليل عليه يجب نفيه كما هو الحال فى المنطق الأصولى. والبرهان هو الطريق لايجاد النسق العقلى، نسق العلم، اتفاق المقدمات مع النتائج ومعرفة طرق الاستدلال. لذلك كان المنطق نموذج نظرية العلم[2]. يشرح ابن سبعين النسق الأرسطى من المنطق إلى الطبيعيات إلى الالهيات. ويبين مستويات العلم واختلاف معنى اللفظ طبقاً للمستوى. فالصورة مثلاً فى المنطق غيرها فى الطبيعيات غيرها فى الالهيات. الموضوع برهانه مثل البراهين على خلود النفس[3]. وكل حكمة لها نسقها الداخلى. لذلك يشرح ابن سبعين كتب منطق أرسطو من أجل شرح المقولات، شارحاً الجزء بالكل. كما يشرح كل كتب الطبيعيات لايجاد نسقها الداخلى. وهو يضرب المثل من الآثار العلوية راداً الجزء أيضاً إلى الكل. وفى موضوع النفس يبين ابن سبعين علاقة النفس الناطقة بالالهيات والتوحيد فى نظرية الاتصال. بل أن موضوع النفس يدخل فى قدم العالم إذا أنه موضوع فى العلم الطبيعى والالهى. كما تدخل فى المنطق فى الأقوال والمقولات.

ويتأسس العلم على مقدمات. والمقدمات على أنواع وهذا موضوع المنطق. فالمنطق نظرية فى العلم،والمقدمات هى بداهات العقول أو أوائلها. والعلم نسق، وانتقال من المقدمات إلى النتائج. لايهم موضوع الفكر بل شكل الفكر. لا يهم الشىء بل طريق الوصول إليه[4]. ثم بعد ذلك يتجه الفكر إلى الموضوع عن طريق القسمة العقلية التى تقوم على

---

(١) «إن كان لم يذهب فى قدم العالم لا دليل ولا برهان ولا تعرض لشىء من ذلك فما هو كلامه هل هو محير أو سوفسطائى أو خطابى أو شعرى أو شوق وفيه ذكر وكتم الحق ورمزه أو هو جزئى أو كلى أو صناعى وغير ذلك من التوجهات» ٣٠٠/أ.

(٢) «فإن كان يرأنه قديم فما دليله وبرهانه على ذلك؟ وإن كان ير أنه محدث فما دليله وبرهانه على ذلك؟ وإن كان هو شاك وتعارضت الأدلة عليه ولم يترجح بعضها على بعض ولا كان لأحدهما مزية على الآخر فى تلك الأدلة المتعارضة» ٣٠٠/أ «وأنا الآن اذكر لك طريق البرهان الذى سألت عنه ثم تبين لك الحق فى نفسه» ٣٠٢/ب «اسم برهان الحكيم الذى سألت عنه وكيف ركب وكيف بحث عن أسبابه وخلصها وأفهمه.... جميع ما أردت بذلك احصاء مقاصد الحكيم وجل تواليفه لنفهم البراهين التى اذكرها» ٣٠٢/ب «لك بعد هذا فيصح عندك تركيبها من المقدمات التى وصفتها لك وتفرق بين المنصف والظالم والمصيب والمخطىء... وكلما ذكرته لك ركبه مع ما نذكره لك بعد هذا من البراهين تجد كلامه فى الآخر محيلاً إلى الأول ومرتبطاً معه والمفهوم واحد» ٣٠٥/أ.

(٣) ذكر برهان خلود النفس سبع مرات ٣٠٦/أ – ب ٣١٥/أ.

(٤) «انقضى الكلام فى المقدمات التى وجب عليك أن تعلمها وحصل المعنى المقصود منها» ٣٠٢/أ «فهذه المقدمات التى ذكرتها لك منها مقدمات تخدم مقدمات، ومنها مقدمات متممة، ومنها مقدمات هى النتيجة، ومقدمات مشتركة والضرورية التى سألت عنها نفس حالك. وجميع المقدمات المذكورة ونعلم الضرورية القريبة والضرورية البعيدة» ٣١٥/أ «وأنت سألت عن مقدمات العلم الالهى» ٣١٦/ب «المقدمات الضرورية فى العلم الآلهى» ٣١٦/ب «أن المقدمات الضرورية، التفويض والاضطرار... المقدمات =

التمييز بين المستويات دون الخلط بينهما كماحدث فى أزمة العلوم الأوربية[1]. فالعلم بالنبات أو الحيوان أى بالكائنات الحية أما علم بالعلل الأولى أوعلم بمادة الكائنات. العلم أما صورى يبحث فى المثل أو التصورات أو علم مادى يبحث فى الأشياء. الأول طريقة العقل والثانى طريقة الحس والتجربة. يعتمد الأول على الاستنباط ويقوم الثانى على الاستقراء. تكشف القسمة العقلية عن جوانب الموضوع وتحصره عن طريق التصنيف. لذلك كان إحصاء العلوم طريقاً إلى العلم الكلى من أجل عدم الخلط بين المستويات الذى يؤدى إلى خلط بين العلوم. يقتضى الحديث عن العلم الالهى قسمة العلم إلى الهى وإنسانى. المقولات قسمان بسيط ومركب، وكل قسم أقسام البسيط أربعة: جوهر وكيف ومضاف وكم . والمركب ستة: أين ومتى وأن يفعل وأن ينفعل وملكية ونسبة. والمقولات ثلاثة أنواع عالية ومتوسطة وأخيرة[2].

ثالثاً – المسائل القديمة والاجابات الحديثة

وجه الامبراطور خمسة أسئلة قديمة معروفة طالباً ردوداً مقنعة عليها. تحمل الأسئلة روح العصر القديم ويريد الأمبراطور أن يسمع اجابات معقولة ومقبولة تعبر عن روح العصر الحديث الذى كان يعلن عن نهاية العصر الوسيط.

السؤال الأول عن قدم العالم طبقاً للشبهة التى قيلت عن الحكيم أنه يقول بقدم العالم وفندها الفارابى فى أن أرسطو كان يضرب المثل بالقضايا المنطقية ولم تكن القضية طبيعية أو الهية. وكانت خطورة مثل هذه القضية على الحضارات الدينية يهودية ومسيحية وإسلامية بالنسبة لعقيدة الخلق من عدم. وكيف يخطىء الحكيم أرسطو نموذج الفيلسوف الكامل؟ يذكر ابن سبعين وجه اللبس فى فهم أرسطو وفى لفظ القدم والفرق بين الحدوث والخلق والابداع من أجل اثبات حدوث العالم دون تخطئة أرسطو فى الألهيات. وبصرف النظر عن رأى أرسطو الفعلى فى هذا الموضوع القول بالقدم المشهور عنه لدى الشراح أم القول بالحدوث كما هو الحال عند المسيحيين والمسلمين فإن السؤال نفسه يكشف عن بدايات العلم الطبيعى البازغ فى الفكر الدينى. فاثبات قدم العالم أقرب إلى العلم الطبيعى الذى يثبت استحالة خروج شىء من لا شىء، وضرورة خروج شىء من شىء. كما أنه

=المشهورة الصناعية المكتسبة» ٣١٦/أ «المقدمات الضرورية هى المتقدمة على غيرها بالطبع» ٣١٦/ب «والذى يحصل المقدمات المذكورة» ٣١٧/أ – ب «وهذه مقدمة موجبة فى أوائل العقول» ٣٣٦/ب.

(١) «وهذه التوجيهات التى وجهتها عليك لازمة لك بالقسمة العقلية» ٣٢١/ب.

(٢) ٣٢٦/ب ٣٢٧/أ.

تأكيد على ثبات العالم وبقائه. فما لا بداية له لا نهاية له. ومن ثم يعيش الإنسان فى عالم موجود له قوانينه واستقلاله. وهو ما يمثل روح العصر الحديث الذى بذره قدم العالم وشبهة أرسطو ودفاع الرازى وابن رشد. أما القول بالحدوث فإنه أكثر اتفاقاً مع الدين الشعبى، وامكانية خروج الشيء من لاشيء، الخلق من عدم، كن فيكون. وبالتالى يكون العالم معتمداً على غيره. وكما اعتمد فى وجوده فى البداية فإنه معتمد أيضاً فى بقائه فى النهاية. أتى من لاشيء. وينتهى إلى لا شيء. وجد من عدم، وعدم بعد وجود. هذا العالم الحادث لا قانون له فليس صاحب وجوده. قوانينه حادثة. فأى عالم يستطيع أن يعيش فيه إنسان العصر الحديث: العالم الباقى الثابت الخاضع لقانون أم العالم الزائل الذى لا يخضع لقانون؟ وهل الاختيار بين الرأيين فى حاجة إلى براهين عقلية صورية منطقية أم إلى شعور وجدانى وتجارب ذاتية وممارسات شعبية؟[1].

والسؤال الثاني عن العلم الالهى وهو موضوع لا يعرف إلا بقياس الغائب على الشاهد. ويكشف مثل السؤال السابق عن بزوغ العلم الجديد من الثقافة الدينية القديمة. فالعلم الالهى فى تصور القدماء مطلق منزل، ثابت ويقينى، هاد ومرشد. ولكن السؤال هو كيف يعرف دون توسط العلم الإنسانى سواء فى المنطق أو فى الطبيعيات أو فى الالهيات؟ وكيف يمكن الدخول فى أعماق النفس الإنسانية ونظرية الاتصال بين العقل الفعال الذى ضم أصول العلم الالهى والنفس الناطقة؟ وبالتالى جاءت اجابة ابن سبعين كلها فى العلم الإنسانى، فى المقولات، وفى تصور الطبيعة وما بعد الطبيعة، وفى النفس الناطقة تحولا من الالهيات إلى الإنسانيات، علامة العصر الحديث، ومن الاله المشخص إلى التعالى أو المفارقة، المبدأ العقلى أو بداهة الذهن. لقد تحول العلم الالهى عند القدماء إلى تأسيس نظرية العلم عند المحدثين. ولما كان العلم الآلهى فعالاً فى العالم ارتبطت نظرية العلم بالعمل، والنظر بالفعل، والمعرفة بالاخلاق. فإذا كان التعريف التقليدى للعلم الالهى أنه ماليس بجسم، يغلب عليه الطابع الغيبى فإن تحويله إلى دراسة الاجسام هو انبثاق لروح الحداثة من القدامة كما أن غلبة التجريد على حجج القدماء دفعت بابن سبعين إلى التركيز على البعد الصوفى الباطنى فى العلاقة بين الذات الالهية والذات الإنسانية فظهرت مثالية العصر الحديث. ولما كان العلم الالهى علماً مطلقاً لا يخضع لقاعدة أو قانون فإن

---

(١) انظر كتابنا «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الثانى «التوحيد» أولاً البراهين على وجود الوعى الخالص (الذات) ص ٥- ٧٦ مدبولى القاهرة ١٩٨٨.

التعبير عنه من خلال علم المنطق يدل على بداية العقلانية الحديثة، وأن لا سلطان أعلى من سلطان العقل[١].

السؤال الثالث عن المقولات، طبيعتها وعددها ماهيتها ومقدارها، هو فى الحقيقة تساؤل عن الصلة بين العقل والوجود، بين عالم الأذهان وعالم الأعيان، بين العلم وموضوعه. فالمقولات أجناس الموجودات، أدوات ذهنية مفيدة فى الحصر والتصنيف. فهى التى تصل الذهن بالواقع، والعقل بالوجود. هذه الهوية بين العقل والطبيعة ناشئة عن هوية سابقة بين العقل والوحى من أجل تماهى الوحى والعقل والطبيعة. سؤال قديم من مقدمة المنطق تجمع بين أرسطو وفورفوريوس، ولكن دلالته حديثة فى نشأة العلم كنسق ذهنى. فالعلم بناء عقلى مطابق للواقع بدليل السيطرة عليه والتحكم فيه. العلم بناء إنسانى، مقاربة للواقع واجتهاد فى قراراته. ولكن يظل السؤال القديم قائماً حول علاقة الجوهر بالأعراض التسعة، علاقة الأصل بالفرع، الحامل بالمحمول. الشىء الحسى هو الأساس أى الجسم، والزمان والمكان والوضع والاضافة والكيف والنسبة والفعل والانفعال كلها أعراض. وهى صورة الفلك الشمس والأقمار، صورة القبيلة، الشيخ والبطون والافخاذ، وصورة الأسرة الأب والزوجة والأبناء، وصورة المجتمع الحاكم والمحكومين، وصورة الله ، فالذات هو الجوهر والصفات محمولة عليها[٢].

والسؤال الرابع عن النفس. جعلها القدماء على أنواع: النباتية والحيوانية والإنسانية. النباتية وظيفتها التغذى والنمو والتوليد. والحيوانية تشمل النباتية وتزيد عليها الحس والحركة. والإنسانية تشمل النباتية والحيوانية وتزيد عليها الحس الداخلى مثل التخيل والتذكر والحركة الارادية وليس الشرطية. والعقل على درجاته المختلفة، العقل بالقوة ثم العقل بالفعل، العقل بالملكة ثم العقل المستفاد. حافظ القدماء بهذه الطريقة على التمييز بين المستويات، وظل هذا التمييز قائماً فى بداية العصور الحديثة عند المثاليين العقلانيين حتى تم الخلط بينها منذ القرن الماضى. ولكن يظل السؤال فى النفس الناطقة التى تتلقى علومها من العقل الفعال، مصدرها خارجى منبئاً باشراقيات القرن الخامس عشر وصوفيته مثل يعقوب البوهيمى. أصبحت النفس الناطقة أقرب إلى وحى الأنبياء وإلهام الأولياء منها إلى حدس العقلاء.

والسؤال الخامس عن الخلاف الواقع بين الحكيم والإسكندر وتخصيصه فى موضوع

---

(١) المصدر السابق، رابعاً: الهيات أم إنسانيات ص ٦٠٠- ٦٦٤.
(٢) المصدر السابق، المجلد الأول «المقدمات النظرية»، ثامناً : مناهج الادلة ص ٣٨٨ – ٤٠٩.

النفس وهى خلافات أفاض فيها الشراح فى أنواع العقول. فعند الإسكندر العقول ثلاثة: الفعال والهيولانى والعقل بالملكة. وعند الفارابى العقول أربعة: الفعال، والعقل بالقوة، والعقل بالفعل والعقل المستفاد. وعند ابن سينا العقول أربعة كذلك: الفعال، والهيولانى، والعقل بالملكة والعقل المستفاد. وهذه كلها شروح وتفصيلات على تمييز أرسطو بين العقل المنفعل والعقل الفعال. وهى كلها مقاربات واجتهادات تنبوء بالبحث فى المعرفة فى العصر الحديث وأنواعها الفطرى والمكتسب، الحدس والاستدلالى، الخارجى والداخلى.

رابعاً - تمثل الثقافة الجزئية للآخر فى الثقافة الكلية للأنا

أن الدلالة القصوى للمسائل الصقلية هى تحويل ثقافة الآخر الجزئية التى عبر عنها الأمبراطور فردريك الثانى فى أسئلته الخمسة إلى داخل ثقافة الأنا كما تبدو من ردود ابن سبعين. إمبراطور الروم يسأل والشيخ الإمام الصدر إمام الأمة وعلم الائمة وقدوة الحرمين يجيب. فالسؤال والجواب منذ البداية حوار بين الحضارات[1]. تبدأ الردود باسم الله الرحمن الرحيم، وتدعو للأمبراطور بالتوفيق والهداية، وتدعوه إلى الإسلام وتحمد الله وتصلى ونسلم على رسول الله وآله وصحبه. وتدعو له بالتثبت والعون وتطلب له الرضوان والحفظ والتهدئة لمعرفة الحق بنور العقل[2].

ولا تهم هذه المقدمات الإيمانية إذا كانت من المؤلف أو الناسخ أو القارئ. فالثلاثة يشاركون فى عملية حضارية واحدة[3]. ويحدث ذلك أيضاً فى نهايات المقالات أو الأقسام

---

(١) «قال الشيخ الإمام الصدر إمام الأمة علم الأئمة قدوة الحرمين، سيدنا قطب الدين أبو محمد عبد الحق بن سبعين نفع الله به واعاد من بركاته على المسلمين» ٣٩٧/ب.

(٢) «ونقول وبالله التوفيق»٣٠١/أ «وفقك الله تعالى» ٣٠٢/أ «وفقك الله تعالى للإسلام ولدين نبيه محمد عليه السلام» ٣٠٥/أ «فنقول والله الموفق وبه نستعين» ٣٢٣/ب «وفقك الله تعالى للإسلام» ٣٢٥/أ «وفقك الله أيها المسترشد»٣٣٥/ب «وفقك الله سبحانه بما فيه» ٣٣٥/ب «والله يوفق بمنه وكرمه» ٣٤٠/أ «يقول عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن سبعين ثبته الله تعالى» ٣٠٩/ب «نبدأ بذكر مسألة النفس بحول الله المعين الوهاب جل وعلا أزلاً وأبداً وسرمداً» ٣٣٠/ب «الفضائل الروحانية من رضوان الله جل وعلا وما هو من رضوان الله تعالى لا يعدم» ٣٣٧/ب «فاقنع بالذى كتبته واحتفظ به واحفظ الذى رسم لك لعلك تتشبه أو تنتبه أو يكون كالذى كتب الإيمان فى قلبه» ٣٤٠/أ «حفظك الله تعالى وحفظ عليك وجوب الخير بالذات والعض إليك ووفق جملتك للخير وهيأها إلى قبوله، وعرفها بالحق بنور العقل المستفاد وبسنة رسوله عليه السلام. انقضى الكلام على المسائل الصقلية والحمد لله على آلائه ونعمه وجوده المددان وكرمه والصلاة على سيدنا محمد المصطفى الهادى لطريقه القويم وأمه وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً» ٣٤٦/ب «غفر الله لجميعهم» ٣٠٠/أ «بحول الله تعالى» ٣٠٥/أ «فجواب اعلامك بحول الله» ٣٤٠/ب «والله تعالى يسلم ولا يسلبه عنه ومنه» ٣٢١/أ.

(٣) «طالع فيه العبد الفقير إلى الله الغنى محمد بن فحر الدين الكرمانى عفا الله عنه وختم له بالحسنى آمين» ٣٤٦/ب.

أو البراهين، الدعوة بالتوفيق، والعون والحمد[1]. البداية والنهاية واحدة اعلان عن التمايز الثقافى بين سؤال الآخر وجواب الأنا فى إطارين مرجعيين مختلفين، أرسطو للآخر وللإسلام للأنا، بل يظهر الاطار المرجعي الإسلامى أيضاً وسط المقال للتذكير به بالاضافة إلى البداية والنهاية، الحول والعزة والرضا والمشيئة والجلال لله[2]. فالأنا هو الإطار المرجعى للآخر وليس الآخر هو الإطـار المرجعى للأنا كما يحدث فى عصرنا هذا. ويبدو تمثل الثقافة الجزئية للآخر فى الثقافة الكلية للأنا فى إعادة بناء الوافد كله على الموروث، ورد الفلسفة الوافدة إلى أصلها فى الموروث، والانتقال بالفلسفة إلى الدين، ومن أرسطو إلى محمد. فالعلماء ورثة الأنبياء والرسل، والفلاسفة والحكماء ورثة الأنبياء. وأعمال أرسطو ترد إلى القرآن، والكتب الحكمية والفلسفية والمنطقية ترجع إلى صحف إبراهيم وتوراة موسى وانجيل عيسى[3]. لا فرق بين أحد منهم. شرح العقول يتم بالقرآن والحديث، والخلاف بين الحكيم والإسكندر يحكمه القرآن «والله لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم من خلاف». وتستعمل هذه النصوص الدينية من الكتب المقدسة للاقناع وللائتناس وليس كبرهان عقلى أو مقدمات أولانية لتأسيس العلوم. وهى أقرب إلى القول الخطابى

---

(١) «الجواب على الأسئلة المذكورة وبالله التوفيق» ٢٢٩/أ- ب «ونذكره أن لك بحول الله تعالى» ٩٩٢/ب «والسلام على المحققين خاصة، انقضى الكلام والحمد لله» ٣٠٩/أ «نذكره لك بوجه الحق بحول الله تعالى» ٣٢٥/ب «والله عز وجل يصلح أذهاننا وينوره به بصائرنا بمنه ومنه» ٣٣١/أ «وتكلم على النفس الناطقة بحول الله وسبحانه» ٣٤/ب.

(٢) «فاسأل بالمطلب الذى يرسم لك بعد هذا الجواب الله» ٣٠٠/أ «بحول الله تعالى» ٣٠٥/أ «بحول الله عز وجل» ٣٠٥/أ «إن شاء الله تعالى» ٣٠٩/ب «والله عز وجل لا يخفيها» ٣٢٢/أ «نسلم الأمر لك تبارك وأسلم وأطلب الحق وأعلم وفر عن عاداتك ولا تركن إليها واقبل على فطرتك الأولى وسلم عليها نفسك تبصر إذا لاحظتها وبصيرتك إذا اخلصتها» ٣٣٠/ب «وما مبدؤها وما غايتها بحول الله» ٣٣١/أ.

(٣) «والنفس الناطقة لا خلاف بين العلماء أجمع رضى الله عنهم على بقائها، والأنبياء والرسل صلوات الله عليهم وسلامه، وعظماء الفلاسفة يقولون بذلك. وهذا مشهور فى الكتب الالهية المنزلة والدواوين الحكمية الفلسفية والقرآن المبين العظيم ينطق بذلك التوراة والانجيل والزبور والصحف ينطق بذلك كله. وقال سبحانه «لقد كنت فى غفلة من هذه فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد». وقال نبينا محمد ﷺ «الناس نيام فإذا ماتو انتبهوا». وفى الانجيل بعد ذكر المائدة وذكر فضل الجمعة ونعوت محمد عليه السلام «النفس الصادقة تعرفنى وانسان الحق ومن علّمنى معى وغير الصالحة لا تعرفنى وهى مع الشيطان والشيطان فى غضبى». وفى التوراة «يا موسى تقرب إلى الذى لا يفنى فإنى خلقته للخلود فإن آمن وعمل صالحاً رضيت عنه، وإن كفر وعصانى سخطت عليه». وفى الزبور «يا داود أصلح نفسك تصعد للسعد الخالد الدائم ولاتهمل أمرها تنزل للذل الآثم الدائم». وفى الصحف ما هو هذا معناه «نفس المؤمن فى رحمتى دائمة ونفس الكافر فى عذابى وعذابى لا انقطاع له». وهذا الذى ذكرته إنما هو من المترجمين ولا نقول له كلام الله الصادق المصدق عز وجل ولابد، ولكن نقول به أنه حكمة وحق المفهوم والمدلول هذا كله إنما هو فى معرض الاقناع والتأنيس لا غير» ٣٣٩/ب.

والشعرى منها إلى القول البرهانى. فالنصرانية مهد البيئة الثقافية التى ينتسب إليها الآخر هى جزء من الإسلام، مهد البيئة الثقافية التى ينتسب إليها الأنا، وصلة المهدين صلة الجزء بالكل(١).

وإذا كان سؤال الآخر عن العلم الالهى وفى الذهن الهيات أرسطو فإن اجابة الأنا من التوحيد وفى الذهن التصور الإسلامى، الله الواحد الوتر المحض، ليس الله المشخص فى العلم الالهى أو المشبه عند المتكلمين خاصة الأشاعرة بل المبدأ العام الشامل كما هو الحال فى الاتجاه المثالى فى المعرفة. وعلم «الماولوچيا» الأرسطى الذى يسأل عنه الآخر هو علم التوحيد الذى به تجيب الأنا، الفحص عن وحدانية الله والبحث فى صفاته(٢). وإذا كان بالامكان تصور الاله عند اليونان بالمقولات العشرة فإنه لا يمكن ذلك فى تصور الله فى الإسلام واعتباره جوهرا، والبحث له عن زمان ومكان وكم وكيف ونسبة واضافة ووضع وفعل وانفعال. ويكتمل التصور اليونانى النظرى للاله بالتصور العملى الإسلامى لله(٣). وترد نظرية الاتصال بين العقل بالفعل والعقل الفعال إلى نظرية النبوة والاخلاق إلى أوامر الوحى، والحدس إلى الالهام، والرؤيا الصادقة إلى الوحى، والفلسفة إلى الشرع(٤). لقد تم

---

(١) «وإن كان عجباً ما ورد فى التوراة والانجيل والزبور والمصحف وفى كتب الحكماء» ٣٤٣/أ «ومن قال يد الله يد كالأيدى فهو أجهل بالجملة، جملة طوائف من انتسب إلى ملة محمد ﷺ يقولون به وهم بذلك كفار واناس من اليهود ويقولون به وبعض الاسفانية ومن اليهود أللاادرية وبعض النصارى» ٣٤٥/أ – ب.

(٢) «كما نفصل لك بعد معرفة الله الوتر المحض تعالى وتقدس» ٣٠٠/أ «وهو الواحد الوتر الحق تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً» ٣٠١/أ «الحق سبحانه وتعالى» ٣٢٣/أ «الاله تبارك وتعالى سبب جميع الموجودات وأيضاً (كان) الاله جل ثناؤه موجود» ٣٢٣/أ «لا يطلق على الله تعالى من المطالب الأصلية التسعة (الاعراض)» ٣٢٨/ب «لم كان الله تعالى اله» ٣٢٨/ب «علم الماولوچيا وهو الفحص عن وحدانية الله عز وجل» ٣١٥/أ «علم الماولوچيا ينقسم إلى قسمين أحدهما العلم بوحدانية الله تعالى والثانى العلم بالأشياء التى يوصف الله جل وعلا بها مثل القدرة والحكمة والقوة وغير ذلك من المعانى التى تليق بالله جل وعلا» ٣١٥/ب.

(٣) «وإن أردت بالعلم الالهى ما يريده الشرع فى صفاته العلم والعمل، وموضوعه الكتاب العزيز والسنة السنية ومقدماته الضرورية فيه الإيمان والتصديق» ٣١٦/أ «التعرض لنفحات الله عز وجل التى جعل بها العلوم الموهوبة الالهية فى نفس الحكيم المتحقق به» ٣١٦/أ.

(٤) «هذه المقدمات التى سألت عنها حتى ذكرتها لك على ما يعطيه البحث والنظر على الوجه العملى وعلى الوجه الشرعى وعلى الوجه الجليل الالهى وبقى عليك أن نعرفك بالمقدمات الضرورية بالنظر إلى الشك والتقدم الموضوعى» ٢٣٠/أ «وفى هذه النفس ظهرت الصورة الشريفة والقوة الالهية النبوية العظيمة وتلقى الوحى الكريم والالهام» ٣٣٤/ب ٣٣٥/أ «والاتصال بالعقل الفعال وتقديم النفوس المنحرفة عن الحق وارشاد الإنسان حتى يفعل ما ينبغى أن يفعل والذى ينبغى من أجل ما ينبغى فى الوقت الذى ينبغى، وخلاص الفطر الناقصة بوضع السنن السيئة والأحوال الموافقة والرغبة والهبة والوعظ والوعد=

تمثل الثقافة الجزئية للآخر فى الثقافة الكلية للأنا ليس فقط فى الالهيات أى فى علم الكلام بل فى باقى العلوم الإسلامية، الفلسفة والتصوف والعلوم النقلية مثل القرآن والحديث والفقه. فما أكثر الإشارة إلى المتكلمين وعلم الكلام بوجه عام وإلى التيار الغالب فيه وهو الأشعرية. فالأشعرى نموذج المتكلم كما أن الغزالى نموذج الصوفى وابن سينا أو ابن الصائغ نموذج الفيلسوف.[1] فالمتكلمون مصدر للمعرفة فى تعريف العلم. ويظهر موضوع الصفات بين الحقيقة والمجاز فى نهاية «المسائل الصقلية» وكأنها المصب النهائى للأسئلة الخمسة الوافدة كلها فى سؤال موروث واحد. هل اليد والعين واليمين حقيقة أم مجاز[2]؟ ويكشف «التشكل الكاذب» عن نفسه، يخفى الشكل اليونانى، أسئلة الأمبراطور ويظهر المضمون الإسلامى فى العلوم الإسلامية[3]. ولكن تطغى المادة الفلسفية، فابن سبعين ممثل التصوف الفلسفى الذى هو أقرب إلى الفلسفة منه إلى التصوف. كما أن «المباحث الشرقية» للرازى أقرب إلى الفلسفة منها إلى الكلام فى هذين القرنين المتأخرين السادس والسابع. وتتحول المعرفة العقلية إلى معرفة إشراقية. ويبرز ابن سبعين صوفية اليونان على فلاسفتها، ويصبح سقراط وفيثاغورث وأفلاطون بل وأرسطو من كبار الصوفية أسوة بالحلاج والغزالى. المعرفة صوفية، والمنهج سلوك وطريق، والمقدمات ربانية، والتصورات كشفية، والحدوس ذوقية، والاتصال معراج، والواحد اليونانى، توحيد إسلامى ووحدة مطلقة صوفية[4].

= والوعيد.وكلما لا تقدر النفس الحكيمة عليه فإن هذه النفس النبوية تأخذ الأمر من الأول الحق عز وجل وتقدس الكلمة المعظمة والذات العلية المنزهة بغير واسطة ولاتركيب.. وهذه النفس بالجملة أعنى الناطقة التى بها قيل للإنسان حيوان يعقل ولها علم الله عز وجل... والروحانى لا يفنى بالمفارقة والنزاهة التى جعلها الله تعالى فيه» ٣٣٦/أ.

(١) طبقاً لتحليل المضمون يذكر لفظ علم الكلام ٤ مرات،المتكلمون ٣، الأشعرية ٥، فلاسفة الإسلام مرة واحدة، الفلاسفة ٧، ابن سينا مرتان، ابن الصائغ ٣، الفارابى ٣، الصوفية ١١، الحلاج مرة، الغزالى مرتان.

(٢) ٣٠٠/ب ٣١٩/أ - ب ٣٤١/ب ٣٤٣/أ - ب.

(٣) «إذ الشارع عليه السلام لم يتكلم بمثل هذا ولا القرآن العظيم نطق به، والكلام محتمل والناس منهم من يوفق الأسماء الحسنى على الشرع المكرم ولا يطلق على الله منها إلاما سمى به نفسه» ٣٤٣/أ.

(٤) «ومثل ما تقول الصوفية رضى الله عنهم فى عالم الغيب وعالم الشهادة وعالم الجبروت وعالم الملكوت» ٣٠١/أ «فيما يقول بعض السادة الصوفية رضى الله عنهم» ٣١٦/ب «ويقول من لم تحذقه العلوم ولا اذابته المعارف سبحانى، أنا الحق، ما فى الجبة إلا الله. والله عز وجل يعلم ذلك، وهو المعين على الخير والمرشد إليه جل وعز» ٣١٧/أ ٣١٩/أ «وأنا اتذكر كيف حال السالك بحول الله تبارك وتعالى وذلك أن العبد يشتاق فى بدايته إلى مشار... المقدمات الضرورية الأولى هى الحاملة إلى الله عز وجل والمقدمات الضرورية الأخيرة هى القربة عند الله عزوجل ومعنى الحضرة الآلهية.فالأولى إلى الله جل وعلا، والأخيرة =

كما يتم تمثل الفلسفة فى الشريعة كما فعل ابن رشد من قبل فى «فصل المقال فى ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» بعد اخوان الصفا. فلسفة الآخر هى شريعة الأنا. ونظر لاتفاقهما فى الجوهر فما أسهل من رد فلسفة الآخر إلى شريعة الأنا. الفلسفة معرفة للنفس وكذلك الشريعة. الفلسفة اتصال والشريعة نبوة. الفلسفة :نهيات وكذلك الشريعة. الفلسفة اخلاق وعمل وكذلك الشريعة[1]. وإذا كان أرسطو وجالينوس وسقراط وثامسطيوس وافلاطون وبرمانيدس وفيثاغورث واقليدس وديوجانس وانكساجوراس وغيرهم من فلاسفة اليونان قد ذكروا فإن القرآن والحديث وعلم الكلام والتصوف والشريعة والصديق والحلاج والفارابى وابن سينا وابن الصايغ والغزالى ليسوا أقل ذكراً [2]. ومع ذلك هذا لم يمنع ابن سبعين من التوجه بالنقد الداخلى للموروث كما فعل ابن رشد فى شروحه على أرسطو[3].

= من الله جل وعلا. لذلك يقول بعض الناس فى ذلك ما رأيت شيئاً الا رأيت الله قبله اشارة إلى المقدمة الأخيرة وهى صفة الواصل إذا نظر إلى الأشياء بالله سبحانه وهو بصناعة التحليل. وقال آخر ما رأيت شيئاً الا رأيت الله بعده اشارة إلى المقدمات الضرورية الأولى فإن العالم مادام يستدل لم يصل. وقال آخر ما رأيت شيئاً الا رأيت الله معه اشارة للوصول دون تحقيق وذلك أنه رأى نفسه فى الحقيقة. فإذا زال عن نفسه وعن نظره وعن جملة ذلك قال ما رأيت شيئاً الا رأيت الله قبل ووصل مع الواصلين» ٣٢٠/أ.

(١) «والشرائع المكرمة أجمعت على أن العبد السعيد والإنسان الموفق من ظفر بلذة الاله والقرب من الله عز وجل بفعله ومعرفته، فى مقصوده بالجملة الكمال» ٣١٠/أ «ووافقتهم الشرائع فى قولها الصادق من عرف نفسه عرف ربه وفى القرآن العظيم «وفى أنفسكم افلا تبصرون» أو لم يتفكروا فى أنفسهم» ٣١٤/ب «من باب الاحتياط لى شريعتنا العظيمة» ٣٢٢/ب «هذه النفس المشار إليها عند الشرع العظيم والفلاسفة بالفضيلة. وهى الجوهر الخالد» ٣٣١/أ «إذا لحظنا الإنسان فى حال طفولته لا يعلم ولا يقول ولا يتصور ثم ينتقل بادراكه ومعارفه حتى يصير عالماً وحكيماً ونبياً ورسولاً» ٣٣٦/ب «ومن فروع هذه المسألة ما ثبت عن النبى ﷺ من أنه كان يجعل يمينه لوجهه وشماله لإماطة الأذى عن جسده... وكما نهى عن الأكل بالشمال وهذا فيه اشارة إلى الأصول المتقدمة واقتدى بالقرآن العظيم فى قوله تعالى... ومن فروعها أيضاً تسمية الملك للعبيد ملك يمين... لأن اقتران الدينين دين أصحاب اليمين ودين أصحاب الشمال أوجب الرق والسلب. فباليمين ملكوا أى بالدين الأعلى ثم يبق الرق عليهم وأن سلموا موعظة وتذكرة كما بقى آدم فى الأرض. إشارة إلى حكمة الشريعة الكريمة ومقتضى الدين القيم... فيقال له هذا لم يسمع فى القرآن العظيم ولا صار فى الحديث عنه عليه السلام» ٣٤٥/أ.

(٢) طبقاً لتكرار الألفاظ ذكر الحكيم ٤٥ مرة، الحكيم أرسطو مرتان، أرسطو ٩، جالينوس ٤، الإسكندر ١٦، سقراط ٣، ثامسطيوس ٤، أفلاطون ٤، انسطانيس الانطاكى، ديوجانس مرتان، وكل من مالسيس، وفيثاغورث، واقليدس، واقرنطياس مرة واحدة. أما ألفاظ الموروث فقد ذكر القرآن ١٦ مرة، الحديث ٦، علم الكلام والمتكلمين ٧ الاشعرية والاشعرى ٥، الفلاسفة ٦، الصوفية ١٢، ابن سينا ٢، ابن الصائغ ٣، الفارابى ٣، الغزالى مرتان الصديق (أبو بكر) ٣.

(٣) «وهؤلاء بالاضافة إلى علماء المسلمين المتصرفين «كالأنعام بل هم أضل سبيلاً صم بكم عمى فهم لا يعقلون» مدلولاً ولا دليلاً. ولو كنت ممن يشعر لتنبيههم أو ممن يتعرض لعلمهم وتعليمهم لأسمعتك من كلامهم ما تستظرفه الأذهان وتعجز عنه وتحن إليه الآذان وتستكثر منه» ٣٤٠/أ.

لقد دفع التمثل لثقافة الآخر الجزئية داخل ثقافة الأنا الكلية إلى الخروج عن السؤال والاستطراد فى الاجابة. فالاجابة قراءة للسؤال وليست اجابة عليه. السؤال يكشف عن حضارة وبيئة ثقافية مغايرة، والاجابة تكشف عن حضارة أخرى وبيئة ثقافية أخرى مغايرة. ومن هنا استحال التطابق بين السؤال والجواب فى موضوع محايد. احياناً كانت الاجابة خارج الموضوع مثل الاجابة على سؤال القدم بشرح النسق الارسطى كله من المنطق إلى الطبيعيات إلى الالهيات. والفكر الحضارى هنا ليس موضوعاً بل مجموعة من العمليات، القراءة والتمثل والاخراج، والنقل والابداع. قد يحدث ذلك أحياناً فى قوالب جاهزة أقرب إلى المذهب القادر على ابتلاع كل شيء. وكان ابن سبعين على وعى بهذا الاستطراد ويعترف به[1]. وقد يقال أيضاً أن ابن سبعين جعل الفلسفة هى أرسطو وأن أرسطو هو الحكيم، وأنه وحد بين الكل والجزء، وبين العلم والشخص. والحقيقة تم ذلك بدافع الاحترام الكامل للآخرين من أجل تمثله. وهو درس حضارى فى كيفية التعامل مع الآخر، والنقد بمعنى الاحتواء وليس بمعنى الثلب والتجريح. قد يقال أيضاً أن ابن سبعين حول الفلسفة إلى دين، والحكمة إلى شريعة، والفيلسوف إلى نبى، ورجح أساليب القرآن على منطق اليونان. والحقيقة أن هذا هو تمثل الأنا للآخر، واحتواء ثقافة مغايرة.

وقد يقال أن التعامل مع الآخر قد بلغ حد الاعجاب والانبهار به والانجذاب حوله وتقليده حتى ليصعب فى الحقيقة معرفة من تمثل من؟ أرسطو هو الذى تمثل الإسلام أم أن الإسلام هو الذى تمثل أرسطو؟ والحقيقة أن الأنا المبدع لا يغترب فى الآخر بل يتمثل الآخر ويحتويه. فالأنا هو الأصل والآخر الفرع. وقد يقال أخيراً أن الاجابة قد غلب عليها الطابع الصورى المجرد والحجج والحجج المضادة. والحقيقة أن ذلك يرجع إلى ضرورة البرهان وايجاد النسق العقلى. فالعلم هو البرهان والمنطق نظرية العلم .

---

(١) «والكلام فى ذلك يخرجنا عما كنا فى سبيله» ٣٠١/أ «والكلام فى ذلك يحتاج إلى تطويل» ٣٠١/أ «ولولا خوف التطويل لذكرت لك الخلاف على وجهه» ٣٠٧/ب «وقد خرج بنا الكلام إلى غير الذى كنا بسبيله «٣٢٤/ب» وبالجملة الكلام عليها يطول ويخرجنا عما كنا بسبيله» ٣٣١/ب «والكلام على ذلك يطول» ٣٣٤/ب «ولولا خوف التطويل لذكرت أين تكلم كل واحد منهم عليها وفى أى موضع» ٣٣٦/أ.

(٩)

العقلانية الرشدية بين الخطابة والشعار

١ - مقدمة : تواصل الجهود بين العمل والمراجعة

أن أى جهد يعظم به صاحبه، وأن أى عمل حتى ولو كان ناقصاً - فالنقص سمة من سمات الكمال الإنسانى- أفضل من اللاعمل وسكون الموت. كما يعظم الجهد بتوليده جهوداً أخرى لإثراء العمل الأول، اضافة عليه أو مراجعة له.

والمراجعة عمل علمى تعيد بناء العمل الأول، وتبين امكانياته وحدوده. وإن بدايات التفلسف عند عديد من الفلاسفة مثل كانط وهوسرل وبرجسون كانت مراجعات لأهم ما يصدر فى عصورهم من مؤلفات لبيان حدودها وامكانيات تجاوزها. ليست المراجعة مجرد بيان المميزات والعيوب، وهو المعنى الشائع. إنما المراجعة إعادة قراءة خلاقة لما يثيره العمل الأول من اشكالات أصيلة وليست مزيفة بغية إثارة الفكر وتوليد الأفكار وليس الاعلان عن النفس واطلاق الشعارات كنوع من العلاقات العامة.

والمشرف على إصدار كتاب ليس مسؤولاً عن الأفكار المعروضة فى البحوث. فتلك مسؤولية الباحثين. إنما مسؤوليته فقط فى التجميع والتبويب ومطابقة عنوان الكتاب لأقسامه وعدم تكرار الموضوعات والمستوى العلمى المطلوب. كما أنه مسؤول عن التصدير الذى يجمع بين البحوث وبين منطقها ويربط بين موضوعاتها بحيث يبدو الكتاب وحدة واحدة حول موضوع واحد وإن تعددت الآراء.

وطالما تخضع الكتب الجماعية للمادة العلمية المتاحة أكثر مما تخضع للتخطيط المبدئى فى ذهن المشرف على الكتاب. فالبداية بالواقع المتاح خير من انتظار البداية المرغوب فيها. ومع ذلك تقع المسؤولية على المشرف العام من حيث وجود الحد الأدنى من بنية الموضوع المعلن عنه على الغلاف، وأن يعلن عن هذه البنية فى التصدير وأن يبين ما تحقق منها وما لم يتحقق حتى لا يبدو التصدير مجرد خطابة فى الموضوع وليس تحليلاً له، إعلان نوايا وليس تحقيقاً له. ثم تأتى الموضوعات متفرقة لا رابط بينها ولا منطق لها.

المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٤. مراجعة كتاب «ابن رشد، مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى»، القاهرة ١٩٩٣.

وبطبيعة الحال لا يشترك فى الكتاب إلا من يعرفهم المشرف عليه معرفة شخصية، وارتبط بهم بعلاقة الزمالة أو الصداقة أو الاستاذية. فبهذه العلاقات وحدها يمكن انجاز البحوث فى مجتمع تسوده العلاقات الشخصية أكثر مما تسوده العلاقات المؤسسية. لذلك يبدو المشاركون وكأنهم «شلة» مع استبعاد «شلة» أخرى، وهو ما يحدث فى كل الكتب الجماعية. أما الكتب المؤسسية فإنها تخضع لمقياس علمى دقيق من المتخصصين فى الموضوع بصرف النظر عن العلاقات الشخصية بينهم وبين المشرف. وهو نفس الجدل بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون .

ويمكن مراجعة أى كتاب بطريقتين. الأولى الكتاب فى ذاته كما هو واقع من خلال منطقة الداخلى وبحوثه المكونة له طبقاً للهدف المعلن عنه فى التصدير. وهى مراجعة الكتاب بنفسه وليس طبقاً لما ينبغى أن يكون عليه الموضوع بتصور آخر، بمشرف آخر، بباحثين آخرين. والثانية مراجعة الكتاب طبقاً لمعيار آخر، ما ينبغى أن يكون عليه الكتاب عنواناً، وموضوعاً، ومنهجاً.وكلا الطريقتين مفيدة. الأولى للحكم على الكتاب كواقع، والثانية للحكم على الكتاب كمثال.

لذلك يمكن مراجعة كتاب «ابن رشد مفكراً عربياً ورائد الاتجاه العقلى» بطريقتين[1]. الأولى مراجعة الكتاب ذاته، وإلى أى حد جاءت البحوث فيه محققة لهذه التسمية. المراجعة هنا للكتاب وليس لابن رشد. والثانية التحقق من صدق القضية من خلال مؤلفات ابن رشد نفسه بصرف النظر عن الكتاب. فابن رشد هو الأساس والكتاب هو الفرع. ابن رشد هو الجوهر والكتاب هو العرض، ابن رشدهو القصد والكتاب هى المناسبة. بالطريقة الأولى يتحقق الغرض من المراجعة ويترك ابن رشد. وبالطريقة الثانية يتم تناول ابن رشد دون المناسبة. لذلك كان من الأفضل اتباع الطريقتين، الأولى مراجعة الكتاب، والثانية مراجعة القضية، وإن كانت الأولى تظل هى الغالبة.

ثانياً – أقسام الكتاب

ينقسم الكتاب بعد التصدير إلى ثلاثة أقسام.:

الأول، «بحوث ودراسات باللغة العربية» دون تحديد للفرق بين البحوث والدراسات. ويضم ثمانية عشر بحثاً. وهو الجزء الأكبر من الكتاب إذ يبلغ حوالى ٣٤٦ صفحة من مجموع الكتاب ٤٦٦ صفحة بما فى ذلك التصدير والفهرس .

والثانى «بحوث ودراسات بلغات أخرى». وتضم دراستين. الأولى باللغة العربية ابن رشد

---

(١) الفيلسوف ابن رشد، مفكراً عربياً ورائد الاتجاه العقلى، اشراف وتصدير د. عاطف العراقى، أستاذ الفلسفة العربية، المجلس الأعلى للثقافة،لجنة الفلسفة والاجتماع، القاهرة ١٩٩٣.

فى عصر النهضة (١٤ صفحة). وتضم قائمة بمؤلفات ابن رشد فى ترجمتها اللاتينية، طبعة البندقية مع ترجمة لها باللغة العربية. والثانية « ابن رشد والتصوف» باللغة الانجليزية (٥ صفحات). ففى هذا القسم لا يوجد إلا بحث واحد من خمس صفحات باللغة الانجليزية على غير عنوان هذا القسم الضخم «بحوث ودراسات بلغات أخرى». كما أن هذا القسم لا يتجاوز تسع عشرة صفحة فى مقابل القسم الأول البالغ ٣٤٦ صفحة أى أن نسبة القسم الثانى إلى القسم الأول نسبة ١ : ٢٥.

والثالث «نصوص مختارة من مؤلفات وشروح الفيلسوف ابن رشد» (٣٤ صفحة) يضم تسعة نصوص متفرقة تتداخل فيها المؤلفات مع الشروح. ونسبة هذا القسم إلى القسم الأول نسبة ١ : ١٠.

ومن ثم يبدو الكتاب فى أقسامه الثلاث مختل النسبة كماً. فالقسم الأول هو تقريباً كل الكتاب يمثل ٨٠٪ منه بينما القسم الثانى ٥٪، والثالث ٨٪ والتصدير فى نصه العربى وترجمته الفرنسية ٧٪.

والتصدير بلا عنوان (٦ صفحات). ولكن فى الفهرس تصدير بإبراز جوانب حياته الفكرية وأهم مؤلفاته وشروحه. وترجمته الفرنسية لم يقم بها المشرف على الكتاب بالرغم من نسبة الترجمة إليه فى الهامش[١].

ومع ذلك يمكن تصنيف البحوث الثمانية عشرة إلى ثمانية موضوعات رئيسية، أربعة منها تضم ثلاثة بحوث ومجموعها أثنا عشر بحثاً واثنان منها يضم كل منهما بحثين ومجموعهما أربعة بحوث. واثنان يضم كل منهما بحثاً واحد، ومجموعهما بحثان على النحو الآتى:

١ - الفلسفة والدين (ثلاثة بحوث)[٢].

٢ - الفلسفة (بحثان)[٣].

٣ - الكلام (ثلاثة بحوث)[٤].

---

(١) ابن رشد، ص ٧.

(٢) أ - د. أحمد محمود صبحى: هل أحكام الفلسفة برهانية؟ دراسة نقدية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة (والعنوان الرئيسى فى صلب البحث. هل أحكام الفلسفة برهانية؟ دراسة نقدية لابن رشد فى ضوء منطق أرسطو وتقييمه لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة).

ب - د. محمود حمدى زقزوق: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد.

جـ - د. حامد طاهر: قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد.

(٣) أ - د. محمود زيدان: نظرية ابن رشد فى النفس والعقل.

ب - سعيد زايد: ابن رشد وكتابه «تهافت التهافت».

(٤) أ - د. على عبد الفتاح المغربى: التأويل بين الأشعرية وابن رشد.

ب - د. زينب عفيفى شاكر: مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد.

جـ - د. مرفت عزت بالى: موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر.

٤ – التصوف (بحث واحد)[١].

٥ – الطب (بحث واحد)[٢].

٦– ابن رشد والحضارة الإسلامية (بحثان)[٣].

٧ – ابن رشد والحضارة اليونانية (ثلاثة بحوث)[٤].

٨ – ابن رشد والحضارة الغربية فى العصر الوسيط (ثلاثة بحوث)[٥].

وواضح من هذا التصنيف أنه أقرب إلى عرض جوانب فلسفة ابن رشد منه إلى تناول الأشكاليتين الرئيسيتين المعلنتين على الغلاف: ابن رشد «مفكراً عربياً» و«رائد للاتجاه العقلى». وهما القسمان الواجبان فى الكتاب. كما أنه لا يوجد ربط بين هذه الموضوعات الثمانية فى التصدير بحيث تبدو والأشكاليتان واردتين ولو بصيغة ضمنية خلال البحوث الثمانية عشرة. فرأس الكتاب الذى يمثله العنوان فى جانب، وجسم الكتاب المتضمن للبحوث الثمانية عشرة فى جانب آخر .

ثالثاً – الخطابة والانشاء

وتسود الخطابة والإنشاء فى ثنايا الكتاب كله،فى تصديره واهدائه وشكره ومقال المشرف بل وفى البحوث الأخرى التى تنتسب إلى نفس المجموعة، الخطابة فى أهمية ابن رشد والانشاء فى أهمية العقل عنده. فالاهداء مملوء بالمبالغات والتضخيمات والتفخيمات والتعظيمات. ابن رشد عميد الفلسفة العقلانية فى بلدان العالم العربى شرقاً وغرباً. وكأن العقلانية منصب. هو الهرم الفكرى الشامخ، وعملاق الفلسفة العربية. هو الذى يقف على قمة عصر الفلسفة العربية. وتستمر هذه الخطابة فى التصدير إذ يحتل الفيلسوف مكانة كبيرة. ويقف على قمة عصر الفلسفة العربية. هذا الفيلسوف العميق التفكير، عميد الفلسفة العقلية – مكرراً – فى تاريخ الفلسفة العربية من مشرقها إلى مغربها. أضاف إلى

---

(١) د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: ابن رشد والتصوف.
(٢) د. منى أحمد أبو زيد: ابن رشد طبيباً.
(٣) أ – د. عبدالفتاح فؤاد: الفلسفة الرشدية مدخل إلى الثقافة الإسلامية.
ب – د. عاطف العراقى: فلسفة ابن رشد مفكرنا العربى المعاصر.
(٤) أ – د. إبراهيم مدكور: ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الإسلام.
ب – د. نبيلة زكرى زكى: ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته الالهية.
جـ – د. سعيدمراد: ابن رشد بين حضارتين .
(٥) أ – د.مراد وهبة: مفارقة ابن رشد.
ب – د. زينب الخضيرى: مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى.
جـ – د. چورچ قنواتى: ابن رشد فى عصر النهضة (طبع جميع مؤلفاته المترجمة إلى الاتينية).

مذهبه العقلى اتجاهاً نقدياً ليس له نظير طوال تاريخ الفكر الفلسفى العربى. تجاوزت فلسفته حدود الزمان والمكان. هو الفيلسوف العملاق الشامخ الفكر - مكرراً - فى شروحه أكثر آرائه جرأة وصدقاً. مؤلفات ابن رشد الفلسفية لها أسبابها التاريخية أما شروحه - التى يبدو أن ليس لها أسباب تاريخية- فإنها تتخطى حدود الزمان والمكان - مكرراً[١]. وقد شاء القدر كتابة تصدير الكتاب وروحه ترفرف فى السماء فى سعادة. فابن رشد خالد بكتاباته وبأثره العميق. لقد دخل الفيلسوف بأعماله الفكرية الكبرى فى تاريخ الفلسفة من أوسع الأبواب وارحبها. ومن الحق أن نفخر به، أعظم من أنجبتهم أمتنا العربية من فلاسفة، ومن الواجب دراسة أفكاره، ما أعمقها وما أروعها. وتستمر الخطابة فى مقال المشرف نفسه. فابن رشد أعظم فلاسفة العرب، ورائد وعميد الفكر العقلانى فى عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه. الفيلسوف الأندلسى العملاق، ترك لنا المفكر الكبير ثمرات فكرية رائعة، أعطى دروساً عقلية رائدة، دروس هذا الفيلسوف المارد العملاق. وصل إلى ارفع المناصب. وله حس نقدى بارز. تعمق فى دراسة علم الكلام. حياته كلها نشاط، لا يكل ولا يمل. يقوم بمهمة عظمى جعلت له مكانة بارزة. يقف على قمة الفلسفة العربية، صاحب الدور العقلانى الكبير، الفيلسوف الذى تفخر بانجابه حضارتنا العربية، رائد عقلى من طراز ممتاز[٢]. وتستمر الخطابة على هذا النحو وكأننا فى مقال صحفى أو فى خطابة مدرسية.

وبنفس الخطابة التى يُعظم بها ابن رشد يُحقر بها الآخرون. فابن رشد وجد ليبقى. إنه خالد بفلسفته، خالد بفكره، خالد باتجاهه النقدى ومذهبه العقلى. ومن يحاول أن يتخطى الدور الرائد الذى قام به فيلسوفنا الرائد العملاق فوقته ضائع عبثاً. ومن يحاول تزييف آرائه فستلحق به لعنة الفلاسفة فى كل زمان ومكان. ولكن ماذا نفعل ازاء حالات التخلف العقلى أو الفكرى نجدها خلال العديد من الدراسات التى يزعم لها أصحابها إنها دراسات فى فلسفة ابن رشد، وابن رشد منها براء. وصدقونى أيها القراء الاعزاء أقول لكم أننا ظلمنا ابن رشد حياً وميتاً. لقد سبق أن اصدر المجلس عدة كتب عن الفلاسفة قدماء ومحدثين. أما آخر الفلاسفة العرب فإن آراءه من أكثر الآراء تأثيراً حتى يومنا الحالى بشرط الفهم الحقيقى لها والابتعاد عن تزييف أفكاره ونسبة آراء له لم يقلها. وأن إختلاف الآراء حول الفيلسوف تدل على عمق آرائه وثراء فكره الخالد[٣]. ويستمر التصدير والمقال فى جدل المدح والذم، الصراع بين الخير والشر. فالناس نوعان ملائكة وشياطين.

---

(١) ابن رشد، تصدير ص ٨ .
(٢) ابن رشد: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ص ١٦٥ ص ١٧٦.
(٣) ابن رشد: تصدير ص ٨ ص ٩ ص١٢.

وتستمر الخطابة في الشكر والتقدير الذى لا حد له والتوجيهات المستمرة للمفكر العملاق وإلى مفكرنا الكبير وإلى الأستاذ الكبير وإلى المعاهد والمراكز العلمية المهتمة بتراث ابن رشد وفكره فى بلدان العلم العربى والعالم الأوربى، وكان الأمر لا يعدو العلاقات العامة والتقرب إلى الأساتذة الكبار بمدحهم والثناء عليهم[1]. وتتخلل الخطابة اللازمات المتكرره والاكليشيهات المعروفة مثل «غير مجد فى ملتى واعتقادى» التى تمتلئ بها مقالات الصحف انتساباً لأبى العلاء وتقليدا لأسلوبه كجزء من بناء الوهم أو تمسحاً بالعقاد عدو المرأة الذى لم يتزوج أو فى معارك الأدب النسائى أو هل هناك فلاسفة فى مصر بغية الشهرة الفارغة. كما تتكرر عبارات الثناء والحس النقدى البارز، والوقوف على قمة الفلسفة العربية والصعود إلى الهاوية تحت أثر أجهزة الاعلام واستعارة من أسماء الأفلام.

والمبالغات فى الحقيقة إحساس بالنقص فى الواقع وتعويض عنه بالانشاء، ورغبة لاشعورية فى التحول من القليل إلى الكثير، ومن النقص إلى العظمة، ومن المحدودية إلى الاطلاق. وأحياناً يتحول ذلك إلى إدعاء فى الاشارة إلى «ترجمتنا الفرنسية للتصدير» دون معرفة باللغة الفرنسية بالرغم من تقديم الكتاب على أنه محاولة متواضعة مقدمة على استحياء. ومنذ أكثر من ربع قرن يتعلم على يدى أحد الرهبان، يناقش فى حديقة الدير المترامية الاطراف، ويتعلم من المستشرقين الكثير إحساساً بالنقص وشكراً لأساتذته. ويظهر الادعاء أيضاً فى نشر صورة الغلاف للجزء الخامس للترجمة اللاتينية لأعمال ابن رشد الطبيعية: السماء، والكون والفساد، والآثار العلوية، والنباتات طبعة ڤينيسيا (البندقية) عام ١٥٦٢ وصورة أخرى للصفحة الأولى من الترجمة اللاتينية لشرح السماء من نفس الطبعة دون أن تكون لها علاقة بموضوع الكتاب «ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى»[2]. كما يظهر النقص والتعويض فى استعمال الأسلوب الشخصى فى ضمير المتكلم المفرد مثل «واعتقد من جانبى اعتقاداً لا يخالجنى فيه أدنى شك». فالعلم ليس اعتقاداً شخصياً بل بناء موضوعى[3].

وتتحول الخطابة إلى مأساة، ويصبح البحث موقفاً دراميا. فمن الأمور المؤسفة أن الغرب عرف المكانة الحقيقية لابن رشد وفلسفته فى حين ظلمه العرب الذين لم يفهموا حق الفهم فلسفته وبالتالى عدم استفادتهم من دروسه. فمن المؤسف أن العرب لم يدركوا قيمة

(١) مفكرنا الكبير (زكى نجيب محمود). الأستاذ الكبير (إبراهيم بيومى مدكور) ابن رشد: تصدير ص ٥ ص ١٠.

(٢) ابن رشد: تصدير ص ٧ ص ١٠ ص ١١ ص ١٥ ص ١٧.

(٣) ابن رشد: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ص ١٦٥.

الشروح. ومن ثم تأتي المطالبة لمحاكمتهم لما يقومون به من تزوير فكرى. فهناك محاكم للغش والتزوير التجارى ولا توجد محاكم للغش الفكرى. واطلاق القول واصدار الأحكام العامة على العرب جملة واحدة مجاف للروح العلمى. فما أكثر الدراسات فى العالم العربى عن ابن رشد خاصة فى مصر والمغرب(١). بل يمكن القول أن هناك مدرسة رشدية مغربية حالية لنشر تراثه واعادة قراءة فكره على نحو علمى عقلانى وليس بطريقة الخطابة والانشاء(٢). ويتحول الهجوم على العرب بجعلهم جميعاً يتغنون بالماضى متنقلاً من العلم إلى الصحافة. انظروا معشر القراء إلى دولة كاليابان... انظروا إلى أوربا فى عصر النهضة. أن أوربا لم تتقدم إلا بأنها أدركت أنه لا فائدة فى التغنى بالماضى لمجرد أنه ماضى. لا فائدة من البكاء على الاطلال بل لابد من التقدم إلى الامام وطرح الماضى جانباً(٣). ومن ثم يظهر التناقض بين الدعوة لابن رشد وابن رشد جزء من الماضى.

وفى نفس الوقت الذى يتم فيه احتقار الباحثين العرب بلا تمييز يتم مدح المستشرقين كلهم بلا تمييز كذلك ولدرجة التملق والمداهنة والتقرب لأنهم يصفون الفلسفة الإسلامية بأنها عربية تأكيداً للاعراق وانكاراً لوحدة الأمة وثقافتها الإسلامية التى ساهمت فيها كل الشعوب والاقدام وحديثهم عن العرب والعجم والبربر والترك كما يتم حالياً الحديث عن الاكراد والدروز والشيعة والاقباط. فكان رينان على حق حين قال منذ أكثر من قرن بأن شروح أرسطو على درجة كبيرة من الأهمية لأن ابن رشد عبر فيها عن آرائه الخاصة وليست مجرد شرح لأرسطو. وأحدهم هو مفكرنا الكبير ورائدنا العظيم عاش السنوات الطوال وسط العديد من المكتبات العالمية شرقاً وغرباً. أن دراسات المستشرقين جادة. ويقيناً أن دراسات المستشرقين أعظم بكثير من دراسات العديد من مؤلفى العرب ولكن أكثرهم لا يعملون. هذا الحكم المطلق يتنافى مع واقع الدراسات الرشدية. فقد أثبت عديد من الباحثين العرب أهمية ابن رشد شارحاً لأرسطو مستعملاً الشرح للوافد كوسيلة لنقد الموروث الأشعرى الكلامى والاشراقى الفلسفى. كما أن كثيراً من المستشرقين اقتصروا على جعل ابن رشد الشارح الأعظم دون اضافة أو جدة. إن قيمة الدراسة فى ذاتها وليس لأن صاحبها مستشرق فتكون جيدة عالمة أو عربى فتكون سيئة جاهلة. ولقد عقدت مؤتمرات عديدة عن ابن رشد، وخرجت العديد من كتبه إلى النور والضياء. وهناك حركة رشدية

---

(١) ابن رشد: تصدير ص ٨.

(٢) يكفى أن نذكر منهم محمود قاسم، محمد عمارة، جمال الدين العلوى، محمد مصباحى... الخ.

(٣) ابن رشد: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ص ١٧٣.

كبيرة يقوم بها أناس آمنوا بربهم ! فإذا كانت هذه الحركة فى الغرب فما دخل إيمانهم بالعلم؟ ولقد كان رينان ملحداً بالرغم من عظمة «ابن رشد والرشدية». وإذا كانت داخل العالم العربى فلم يظلمه العرب. ولم احتقار الباحثين العرب واتهامهم بعدم فهم فلسفة ابن رشد واساءتهم له؟ لو عرف العرب أهمية الشروح لما وقعوا فى العديد من الأخطاء عند أناس تحسبهم اساتذة وما هم بأساتذة، أنهم أشباه أساتذة وعديد من الدراسات العربية تعد جهلاً على جهل. نقول إلى الجحيم أيتها الدراسات التى تعتمد على السذاجة والسطحية والتزوير الفكرى. أن النقد العلمى يتطلب ذكر هذه الدراسات وتحليلها واعطاء نماذج منها على أخطائها المنهجية والموضوعية بدلاً من هذا القذف والسباب والشتائم التى يعاقب عليها القانون. ويقدم هذا الكتاب على أنه تكفير عن ذنوب العرب الذين أساؤا إلى ابن رشد وفلسفته طوال عدة قرون. وكيف يهمله العرب وهذا الكتاب ذاته بما به من أسماء عربية ليثبت عكس ذلك مع خطوط تحت أسمائهم نظراً لأهمية أشخاصهم وليس فيهم مستشرق واحد مع مدح البعض بأنه خير خلف لخير سلف إلا إذا كانوا نكرة لم يسمع عنهم أحد فى مجال الدراسات الرشدية(١).

وأصبحت المبالغات سمة عامة تظهر أحياناً على استحياء ودون فجاجة فى باقى البحوث. فابن رشد من ابرز المفكرين والفلاسفة الذين يمثلون ذروة الابداع الفلسفى العربى الإسلامى. يمثل التكوين البنائى للعقل العربى الإسلامى فى صورته التى لم يتجاوزها هذا التكوين حتى اليوم. تراكمت فى اعماقه كل الثقافات التى سادت عصره، توهج فترة من الاعتصار الفكرى والمخاض العقلى(٢). ورينان هو المستشرق الفرنسى الشهير ودراسته الأكاديمية الشهيرة والرائدة «ابن رشد والرشدية»، وإبراهيم مدكور رائد الدراسات الفلسفية الإسلامية فى العالم العربى دون ذكر لمصطفى عبد الرازق، وآخر له بحث أكاديمى جاد، وثالث باحث بولندى ممتاز(٣). كما تجلت الخطابة والانشائية فى باقى البحوث من نفس المدرسة. فابن رشد هو الفيلسوف الواعى، وروح القدرة على التحليل والنقد(٤). كما أن مشكله الخير والشر جد عظيمة، وابن رشد آخر الفلاسفة العظماء فى الإسلام(٥).

وتتحول الخطابة والانشاء إلى ربط ابن رشد بالعصر واستعماله لمهاجمة ما يسمى .

---

(١) ابن رشد: تصدير ص ٧ ص ٩ ص ١٠ - ١١.
(٢) ابن رشد: ابن رشد بين حضارتين ص ٣٠١.
(٣) ابن رشد: مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى ص ١٤٥ - ١٤٧ ص ١٥٠.
(٤) ابن رشد: مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٤٥.
(٥) ابن رشد: موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر ص ٣٧٠ - ٣٧١.

بالتطرف الدينى باسم العقل ولصالح الدولة ضد خصومها السياسيين. فالتطرف ظاهرة تؤرق المفكرين وتزعج المسؤولين فى مصر وفى بلدان العالم الإسلامى. ويتم معالجة ظاهرة التطرف على نحو اعلامى بالهجوم عليه. فهو تستر بالدين، والمتطرفون خوارج العصر دون تحليل للمصادر، والأخذ بالقيل والقال. التطرف يسدد سهامه نحو مظاهر الحضارة. وهو دعوة صريحة إلى الجهل ونبذ العلم باسم الإسلام، كبرت كلمة تخرج من أفواههم. فلقد حظى العلم بأعلى منزلة فى الدين. يروج التطرف للجهل ومعاداة الفكر العقلى ونبذه فى مجتمعنا المعاصر. وفى نفس الوقت يتم الدفاع عن الصحوة الإسلامية. فقد نشأت الصحوة الإسلامية عقب هزيمة ١٩٦٧ وانتصار أكتوبر العظيم ١٩٧٣. يهاجمها العلمانيون متهمين إياها بالبقاء داخل صناديق الاسلاف المغلقة والكتب الصفراء للاسلاف. ثم يعود البحث للهجوم عليها حماية للشباب من التطرف والعناد. وفلسفة ابن رشد صالحة لذلك، فهى نبذ للتعصب ومحاربة للتطرف والالحاد فابن رشد هو الحل للصراع الحالى بين السلفيين والعلمانيين، وضد تجار الشريعة وادعياء الدين الذين يقدمون لضحاياهم زاداً فكرياً مسموماً. ويرى وضع الفلسفة الرشدية ضمن مقررات الثقافة الإسلامية حتى يجد الشباب اجابات عن الأسئلة فى صدورهم بدلاً من الحيرة والبحث عما يروى ظمأ المعرفة، بدلاً من أن يجدوا ضالتهم عند تجار الشريعة وادعياء الدين ودعاة الأرهاب[1]. ويتكرر نفس الهدف فى مقال المشرف ربطاً لابن رشد بقضايا العصر. فالعرب فى أمس الحاجة إلى العقل إذا أردنا طريق التقدم. ونحن فى أمس الحاجة إلى التفسيرات العقلية فى مجال الفقه.فابن رشد ضد الفهم المتحجر للدين، ضد جماعات التكفير والهجرة التى تعد جهلاً على جهل، وتهاجم العلم والحضارة، وتتحدث عن الغزو الفكرى كما تصورها أحلامهم الفاسدة وضيق عقولهم وقصور أفهامهم. طالب ابن رشد بفتح النوافذ حتى يتجدد الهواء حتى لا نصاب بالاختناق والصعود إلى الهاوية وبئس المصير. انظروا معاشر القراء لدولة كاليابان... انظروا إلى عصر النهضة... ونحن إن لم نستفد فى حياته فلنستفد بعد موته بعد شيوع الخرافة والتفكير اللاعقلانى حتى بين كثير من مثقفى الأمة العربية للأسف الشديد. لقد أسرفنا فى طبع التراث دون أن نسأل إذا كان يعبر عن العقل أو اللاعقل مما يؤدى إلى عدم وجود فلاسفة مستقبلاً. الطريق مسدود، الطريق منغلق، طريق الظلام وما فيه من عى وحيرة وما فيه من اغتراب عن الحاضر وعن المستقبل. لن نتقدم إذا نظرنا إلى التراث نظرة ضيقة متحجرة مع هجوم الكثيرين من جيوش البلاء وأنصار الظلام على آرائه بعد موته ينتسبون

(١) ابن رشد : الفلسفة الرشدية مدخل إلى الثقافة الإسلامية ص ١٠٧ ص ١٠٩ ص ١١٦.

إلى الفكر والفكر منهم براء. ومن كل من ينتسب له. هل يصبح الرجل العربى رجلاً فرنسياً إذا ارتدى الزى الأوربى؟[1]. ومع ذلك تربط بعض البحوث بين ابن رشد والعصر بطريقة أكثر علمية ضد من يعتبر الفلسفة مجرد ترف عقلى أو مماحكات غير مفيدة مثل التصور الشعبى الساذج. فابن تومرت أقل صموداً للنقد فى حين صمد ابن رشد[2]. كما يتم الربط بين الحرية عند ابن رشد وتجربة الحرية فى الفكر العربى المعاصر عند أحمد لطفى السيد[3].

وإذا أمكن نقد الغزالى لهجومه على العلوم العقلية فإن ابن تيمية ليس عدواً للمنطق بل ناقد للمنطق الصورى ومؤسس لمنطق جديد يقوم على تحليل اللغة وقياس الغائب على الشاهد واعطاء الأولوية للحس والتجربة على العقل الصورى كما هو الحال فى المنطق الاستقرائى[4].

إن العقل ليس هو الخطابة والانشاء. ولا هو الأهواء البشرية ودخول العلم بمنطق المحبة والكراهية. العلم له مقاييسه الموضوعية. والموضوع يسبق الذات، والبحث له أولوية على الباحث وإلا عاش الباحث على تراث الأموات والأحياء يتكسب به ويعيش عليه.

رابعاً – الاعادة والتكرار

ومع الخطابة والانشاء هناك فى كثير من البحوث الاعادة والتكرار لاشياء معروفة سلفاً قيلت عشرات المرات ولا جديد فيها. فتذكر عديد من البحوث ان ابن رشد ولد ببلاد الأندلس فى المغرب العربى، وتبدأ بحياته ومؤلفاته فى عبارة أو فقرة أو فى عدة صفحات بلا صاحب، وأغلب الظن أنها من المشرف، وكأنها مادة قاموسية مكررة موجودة فى أى قاموس أو أى كتاب مدرسى عن ابن رشد، حياته ومؤلفاته وتصنيفها إلى فلسفية خاصة أو شروحه الأرسطية أو شروحه على أفلاطون، وكلامية، وفقهية، وطبية دون ذكر لطبعاتها بالرغم من وجود كتاب بأكمله عن مؤلفات ابن رشد[5]. ويتكرر ميلاده وحياته وموته أكثر من مرة فى عديد من البحوث، بل عند نفس الباحث[6].

ويبدو التكرار فى بحث «ابن رشد وكتابة التهافت» حيث يغيب الجديد، وتغيب

---

(1) ابن رشد: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ص ١٦٩ ص ١٧٣– ١٧٥.
(2) ابن رشد: قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد ص ١٣٤ ص ١٤١.
(3) ابن رشد: مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٤١.
(4) ابن رشد: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ص ١٦٦.
(5) ابن رشد: حياة ومؤلفات ابن رشد ص ١٩– ٢١.
(6) ابن رشد: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ص ١٦٦ ابن رشد بين حضارتين ص ٣٠٢.

القضية، وتتكرر الأفكار النمطية مثل أهمية ابن رشد وأثره على الغرب المسيحى وكأنها مادة قاموسية تبدأ بحياته وعصره واسمه ونسبه وكنيته وشهرته اعتماداً على المراجع الثانوية وتكرار للشروح وكأنه صاحب الفهرست لابن النديم دون تحديد لطبعاتها، وجرد قوائم وكأننا فى مجال الحصر دون تحديد لوجودها أو لفقدها. ودون تحديد لطبعاتها أو مخطوطاتها خاصة غير الشائع منها. ثم يتم عرض «تهافت التهافت» وكأنه ملخص مدرسى ابتداء من التوفيق بين الفلسفة والدين، وامتداداً إلى الفلسفة الطبيعية حتى الفلسفة الالهية ثم تخصيص المسائل الثلاث التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة: قدم العالم، وانكار علم الله بالجزئيات، وانكار حشر الاجساد[1].

كما يبدو التكرار فى البحوث الثلاثة عن ابن رشد متكلماً مع أنها كان يمكن أن تصب فى الاجابة على الأشكال المطروح، ابن رشد رائداً للعقلانية. يبين البحث الأول «التأويل بين الاشعرية وابن رشد» أهمية الموضوع ومعنى التأويل والتأويل عند الأشاعرة وعند ابن رشد والدافع إلى التأويل ووجود المتشابه والموقف منه ثم قانون التأويل، ما يجوز وما لا يجوز منه، ومن يقوم بالتأويل ومن يصرح لهم بالتأويل وحكم المخطئ فى التأويل وتطبيقات التأويل سرداً لموضوعات «الكشف عن مناهج الأدلة» بداية بالتنزيه. أما الخاتمة فلا تضيف جديداً وتعيد نفس الموضوعات السابقة، صعوبة التأويل وخطورته، من الذى يصلح للتأويل، الله أم الراسخون فى العلم، الاتفاق على التنزيه بين الأشاعرة وابن رشد، وابن رشد أقرب إلى السلف من متأخرى الأشاعرة، وأكثر تسامحاً مع مخالفيه، وموقفه من التأويل كنتيجة لثقافته الفقهية والفلسفية. كان يمكن لهذه النتائج أن تكون فى صلب القضية، ابن رشد رائداً للعقلانية، كيف يحل التأويل قضية التعارض بين العقل والنقل، بين الفلسفة والدين[2].

ويعرض البحث الثانى «مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد» موقف ابن رشد النقدى من مشكلة الحرية مكرراً لفظ النقد دون تحديد لمعنى اللفظ ووصف ابن رشد به. ويكرر ما هو معروف عند ابن رشد وما أجريت فيه عدة رسائل علمية فى عديد من الجامعات العربية مثل مبدأ السببية وتقرير العلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، والعناية الالهية التى تلائم بين حرية العبد ونظام الكون، ثم يضاف موضوعان: حرية الارادة أساس الفعل الأخلاقى، والحرية أساس العمل السياسى وصلاح المجتمع فى إطار مقارن من تاريخ الفكر الإنسانى

---

(١) ابن رشد: ابن رشد وكتابه «تهافت التهافت» ص ١٨١ – ٢٠٠.
(٢) ابن رشد: التأويل الأشعرية وابن رشد ص٢٠٢– ٢٣٧.

العام اعتماد على بعض المصادر المترجمة والمراجع الثانوية[1]. ويختفى دور العقل كسند للحرية مع أن خلق الأفعال هو الشق الأول من مبحث العدل عند المعتزلة والأفعال عند الأشاعرة، والعقل والنقل أو الحسن والقبح العقليان الشق الثانى. يتفرد الإنسان عن الله بخلق الأفعال «أنا حر فأنا إذن موجود» وليس بالعقل كما هو الحال فى الكوچيتو الديكارتى «أنا أفكر فأنا إذن موجود». ثم يأتى العقل بعد ذلك سنداً للحرية حتى تكون الحرية عاقلة مسؤولة[2].

ويكرر البحث الثالث «موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر» ما جاء فى «مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت» دون ابراز لدور العقل، المبحث الثانى فى العدل. كما يبدو التكرار والاعادة أيضاً فى «ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الإسلام» إشارة إلى شروحه الثلاث، الشرح والتلخيص والجامع وإلى ترجماتها اللاتينية والعبرية دون اضافة جديد فى علم القراءة والتأويل[3].

خامساً – ماذا تعنى العقلانية ؟

ولا يوجد بحث واحد لتحديد معنى العقلانية كمذهب فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى أو الغربى، الشرقى أو الغربى حتى يمكن الحكم بناء على هذه المذاهب على «ابن رشد عقلانياً». ولا يوجد بحث واحد مقارن بين اتجاهات مختلفة للعقلانية ومذاهب تاريخية سابقة على ابن رشد أو لاحقة عليه لمعرفة معنى الريادة والسبق إذا كان للشعارات وزن وللكلمات معنى. وبدلاً عن ذلك يقوم المشرف من جديد بخطبة عصماء فى التصدير وفى المقال عن أهمية العقل عند ابن رشد وفى حياتنا المعاصرة. والعقل ليس خطابة. ويصدق عليه القول الخطابى طبقاً لتقسيم ابن رشد لأنواع الاقاويل، الخطابية والجدلية والبرهانية. ماذا يعنى أن ابن رشد دعا إلى دور العقل والتمسك به وجعله المعيار والدليل والحكم؟ لقد تحول العقل إلى دعوة، والعقلانية إلى خطابة. ماذا تعنى أعمال ابن رشد التى تقوم على العقل وتستند إليه؟ كل عمل يقوم على العقل. وماذا تعنى العبارات الانشائية عن العقل عن تحديد معنى العقل؟ الدروس العقلية الرائدة، طريق العقل هو طريق التقدم، الزعامة الفكرية طريق الحضارة والتنوير، العقل الهادى لنا إلى سواء السبيل، المرشد لنا إلى طريق الحق واليقين، المنارة التى نعتصم بها بحيث تهدينا إلى كل ما فيه الخير

---

(١) ابن رشد: مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٤١– ٢٦١.
(٢) ابن رشد: موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر ص ٣٥٩– ٣٧٢.
(٣) ابن رشد: ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الإسلام ص ٢٧– ٢٨.

لأنفسنا وللأمة العربية، أساس التنوير، ودعامة اليقظة الفكرية، ومحور الصحوة الكبرى، وركيزة التطور الخلاق إلى الأمام دائماً. ماذا يعنى تمسك ابن رشد بالعقل بلا حدود، وجعل العقل هو المعيار والحكم، وأنه ملتزم بالمنهج العقلى؟ وبدلاً من تحديد معنى العقل ينطلق العنان للخطابة. فنحن فى أمس الحاجة إلى العقل وأحكامه. إذ لا تقدم إلا عن طريق العقل. فقد تم التجديد عند محمد عبده وطه حسين وزكى نجيب محمود بالطريق العقلى. الخير فى جعل العقل هو الدليل والمرشد لتخطى ظلمات الجهل والتقليد والعبور إلى نور المعرفة والتقدم. وإذا كان موقف ابن رشد التمسك بالعلم والتمسك بالعقل فعلينا الأخذ بأسباب العلم وأحكامه مع أن التقليد ليس من أحكام العقل حتى ولو كان تقليداً لعقلانية ابن رشد. لقد ألتزم ابن رشد بالعقل ومنهجه. أما نحن فأمامنا طريقان لا ثالث لهما: الإيمان بالعقل وجعله الهادى فى الحياة النظرية والعلمية أو التباعد بيننا وبين العقل والسخرية من العقل وهو طريق الضياع، الطريق المغلق. لقد نقد ابن رشد الاتجاهات التى لا تعتمد على العقل لأنه رائد عقلى من طراز ممتاز، عميد الفلسفة العقلية فى بلادنا العربية. أطلق العنان للعقل ولكننا للأسف الشديد مازلنا نتحدث عن كائنات خرافية هلامية وعن أشياء لا معقولة. فهل يا ترى سنعود إلى الحق يوماً؟ هل يا ترى نستوعب دروس ابن رشد، الدروس التى تقوم على احترام العقل، الجزء الخالد من نفوسنا، الجوهر الذهبى وأنفس ما فينا؟ كان المثل الأعلى لفكره محوره العقل، ركيزته إلى فتح النوافذ والابتعاد تماماً عن طريق الظلام والسكون والجمود. «أنها دعوة من جانبى. فهل يا ترى ستجد صداها فى نفوس المهتمين بتراثنا الفكرى وقضايانا الثقافية؟»[1]. كل هذه الانشائيات دون تحديد لمعنى العقل هل هو العقل المنطقى الصورى أم العقل التجريبى الحسى أم العقل الحيوى الارادى.

والقضية المحورية التى تلمس قضية العقل هى العلاقة بين الفلسفة والدين كما تعالجها بحوث ثلاث، اعتماداً على «فصل المقال»[2]. والحقيقة أن «فصل المقال» حكم شرعى كما هو الحال فى فتاوى الفقهاء اجابة على سؤال: هل الفلسفة واجبة النظر بالشرع أو مندوبة أو مكروهة أو محرمة أو مباحة بناء على أحكام التكليف الخمس. فهو مقال ينظر

---

(١) ابن رشد: تصدير ص٩ فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ص١٦٥ ص١٦٧ ص١٧٣-١٧٧.

(٢) أ - د. أحمد محمود صبحى: هل أحكام الفلسفة برهانية، دراسة نقدية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة ص ٥٩-- ٨٨

ب - د. محمد حمدى زقزوق: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية عند ابن رشد ص ٩١ - ١٠٤.

جـ - د. حامد طاهر: قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد ص١١٩-١٤١.

إلى الفلسفة من منظور فقهي. واللفظان شرعيان: الحكمة والشريعة وليست الفلسفة والدين، دراسة للفلسفة من منظور أصول الفقه. يقول للفقهاء أنهم يستعملون ما ينهون عنه. ويقول للجمهور أن كليهما واحد فلم قبول أحدهما دون الآخر؟ فالحكمة صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة وأنهما مصطحبتان بالطبع متحابتان بالجوهر والغريزة. النظر البرهاني موجود في كليهما. ماسكت عنه الشرع يمكن معرفته قياساً. وما عرف به موافق للشرع، وإن خالف فتأويل الشرع ضروري.

وإذا صح قول ابن رشد بالحقيقتين فكيف يكون ابن رشد عقلانياً؟ لذلك يرفض بحث «الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد» نظرية الحقيقة المزدوجة بوضوح، ويبين وحدة العقل والسمع عند ابن رشد. فكلاهما تأمل في الطبيعة، ورفض للكهنوت، ضد الاسرار، وهو موقف إسلامي أصيل عبر عنه ابن رشد. حقائق القرآن لا يوجد أتم اقناعاً وتصديقاً للجميع منها. تقبل النصرة بالطبع حتى يصل أهل التأويل فيها إلى البرهان. الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. ابن رشد إذن برئ من القول بالحقيقة المزدوجة وبرئ من دعوى الالحاد، وبرئ من دعوى التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية، وبرئ من جعل الفلسفة أعلى من الدين[1].

وتثبت الدراسة الثانية «هل أحكام الفلسفة برهانية؟» إن فلسفة ابن رشد جدلية لا برهانية، ولا تتعلق بنظرية في التأويل. وتثبت جدلية فلسفة ابن رشد من حيث نقطة البداية في فلسفته ومن حيث مقدماتها ونتائجها. فمن حيث البداية الجدل نقد للسابقين وهو ما يفعله ابن رشد. ومن حيث المقدمات، مقدمات ابن رشد مشهورة مثل قضايا الجدل، صادقة على الأكثر أو يتعادل فيها الصدق والكذب مما يقتضي تعليق الحكم أو صادقة نادراً. فمقدماته ليس بها صدق مطلق، ومن ثم فهي ليست برهانية بالضرورة. ووجود الله أمر يقيني غير برهاني. والوقائع غالبة لا دائماً. وتتكافأ الأدلة في قدم العالم وحدوثه. أما من حيث النتائج فلا توجد حلول حاسمة في أية قضية.

ويثبت البحث الثالث «قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد» عقلانية ابن رشد عن طريق التضاد. فالشريعة عند ابن تومرت قائمة بذاتها، مستقلة عن العقل الإنساني، لا يتوقف ثبوتها على أحكام العقل والدليل على ذلك أن العقل إمكان

---

(١) وحدة الحقيقة إسلامية بدليل عندما سئل اعرابي: لم آمنت بمحمد؟ فقال: ما رأيت محمداً يقول في أمر افعل والعقل يقول لا تفعل. وما رأيت محمداً يقول في أمر لا تفعل والعقل يقول افعل، ابن رشد: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد ص ٩٢.

وجواز فى حين أن الشريعة يقين، وأن ضرورات العقل ثلاثة والشريعة ليست كذلك، وأن أعيان الأشياء متساوية عقلياً والشريعة بها حظر واباحة، وإن الله مالك الأشياء وليس العقل. ويبدو التناقض عند ابن تومرت فى إستعمال الأدلة العقلية لاثبات غياب الدليل! أما ابن رشد فإنه يستعمل المنهج الشرعى لاثبات عكس ما يثبته ابن تومرت. فالنظر واجب بالشرع. وهو أوسع من القياس الفقهى. ومع ذلك يتشابه القياس العقلى والقياس الفقهى فى لزوم البرهان. النظر فى القياس ضرورى حتى ولو كان صاحبه على غير ملة الإسلام. يشترك الدين والفلسفة فى الهدف البعيد، من المصنوع إلى الصانع. لا تضر الفلسفة الدين فى شيء. والقائل بضرر الفلسفة أما لنقص فى فطرته أو بسبب سوء ترتيب نظره فيها أو من قبل غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلماً ومرشداً أو لاجتماع الأسباب كلها أو أكثر من سبب. والتأويل ضرورى لأن الشريعة بها ظاهر وباطن. فالناس على ثلاث طبقات: الحكماء أو الفلاسفة وهم أهل البرهان، وأهل الموعظة الحسنة والارشاد مثل العامة وهم أهل الخطابة، والمتوسطون وهم أهل الجدل. وقد استعملت الشريعة المناهج الثلاثة. ويظلم ابن رشد إذا قيل أنه كان يعلى من العقل على حساب الشرع.

إن ابن رشد لا يقول بقدم العالم ولكن يبين أن قدم العالم له ما يؤيده فى النقل والعقل. ومن ثم يكون تكفير الغزالى للفلسفة لقولهم بقدم العالم إتهاماً بغير دليل. قال ابن رشد ذلك دفاعاً عن الفلسفة فى «تهافت التهافت» ضد اتهام الغزالى لهم فى «تهافت الفلاسفة». كما يبين ضعف أدلة الأشاعرة لاثبات الحدوث سواء كان دليل الجوهر والاعراض أو دليل القدم والحدوث أو دليل الجوهر الفرد أو دليل الممكن والواجب، وأن العقل قادر على اعطاء أدلة أفضل من ذلك مثل دليل العناية ودليل الاختراع. فابن رشد لا يقول بقدم العالم إنما يبين احتمال ذلك فى النقل والعقل، ولا يرفض القول بالحدوث إنما يبين ضعف أدلة الأشاعرة لاثبات حدوث العالم. يعرض ابن رشد حالتين خاصتين، حالة الفلاسفة وحالة الأشاعرة، ولا يصدر حكمين مطلقين على قدم العالم أو حدوثه.

وهناك ثلاثة أبحاث مساندة تتصل بالعقل عند ابن رشد، نظرية ابن رشد فى النفس والعقل، وابن رشد والتصوف، ابن رشد طبيباً[1]. الأول بحث مستقل بذاته ولا يوظف فى الاشكال الرئيسى، ابن رشد رائداً للعقلانية وكان يمكن توظيفه مادام يبدأ بتحديد العقل

---

(١) أ - د. محمود يدان: نظرية ابن رشد فى النفس والعقل.
ب - د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: ابن رشد والتصوف.
جـ - د. منى أحمد أبو زيد: ابن رشد طبيباً.

النظرى عند ابن رشد لتحديد الصلة بين الجانب المعرفى والجانب الميتافيزيقى فيه. فإذا كانت المعانى الجزئية تجريداً من الصفات الحسية فى الأشياء فإن الكليات لا تعتمد إلا على العقل. ولكن البحث فى معظمه مركز على علاقة ابن رشد بأرسطو فى موضوع صلة النفس بالعقل والتوفيق بين القول بفناء النفس عند أرسطو والقول بخلودها عند ابن رشد مما يجعله أدخل فى ابن رشد بين الحضارتين الإسلامية من ناحية واليونانية والغربية فى العصور الوسطى والحديثة من ناحية أخرى. ومع ذلك ينتهى البحث بنقد نظرية ابن رشد فى العقل وتصوره لجوهرية النفس دون تحديد لمعنى الجوهر وتناقضه فى القول بأن العقل الهيولانى استعداد وأنه ليس به شيء بالقوة، وأن العقل الفعال جزء من الإنسان وليس فردياً بل للنوع الإنسانى، وبالتالى فشله فى الدفاع عن خلود النفس.

ويعرض البحث الثانى قضية العقلانية فى التصوف مبيناً أن التصوف عند ابن رشد هى مجموعة من القيم الأخلاقية. كما أن الحدس عند الحكيم مصدر من مصادر المعرفة. فابن رشد، على غير ما هو شائع عنه، لا يرفض التصوف على الاطلاق بالرغم من رفض الصوفية المتأخرين لابن رشد. ومع ذلك تظل الرواية الخاصة بمقابلة ابن رشد مع ابن عربى، على فرض صحتها أو انتحالها، تبين وحدة الطريقين، طريق العقل وطريق الذوق[1].

والبحث الثالث «ابن رشد طبيباً» كان يمكن أن يقدم نوعاً آخر من عقلانية ابن رشد المرتبطة بالعلم والتجربة ولكن اقتصر فى غالبيته على تحليل آراء ابن رشد الطبية مع إشارة مقتضبة فى أول البحث إلى علم الفلك اعتماداً على المراجع الثانوية. كما يبين أهمية ابن رشد فى علم الطب اعتماداً على المصادر القديمة والمراجع الحديثة. كما يعرض مؤلفاته الطبية مع اشارات مقتضبة إلى «الكليات» مخطوطاً أو إلى رسائل ابن رشد الطبية المطبوعة. ومع ذلك يحاول البحث اثبات قيام المسائل العامة فى «الكليات» على العقل فى القسم الخاص بعلاقة الطب بالفلسفة عند ابن رشد. فالطب أحد فروع الحكمة العملية يبحث فى الجسم. فهو جزء من الفلسفة الطبيعية. يتطلب ضرورة تحديد المصطلحات، ومعرفة المنطق، والجمع بين القياس والتجربة. وتشتمل صناعة الطب على معرفة موضوعاته، والغايات المطلوب تحصيلها، والآلات التى تحصل بها. أما أخلاقيات الطب فتتضمن الاعتراف بفضل القدماء، والاعتراف بالحقيقة العلمية، والانتساب إلى العلم حقيقة لا ادعاء .

---

(١) روى أن ابن عربى وابن رشد تقابلاً عرضاً فقال ابن رشد عن ابن عربى: أنه يشاهد ما أعقل. وقال ابن عربى عن ابن رشد: أنه يعقل ما أشاهد.

بالرغم من أن هذا الموضوع فى حد ذاته أقرب إلى التفاعل الحضارى بين الحضارة الإسلامية من ناحية والحضارتين اليونانية والغربية فى عصريها الوسيط والحديث من ناحية أخرى إلا أنه كان يمكن أن يوظف فى اشكالية العقلانية عند ابن رشد ومقارنة العقلانية الإسلامية بالعقلانية اليونانية بالعقلانية الغربية، الوسيطة والحديثة. ولكن انصبت البحوث كلها فى هذا الموضوع فى قضية الأثر والتأثر، تأثر ابن رشد بالحضارة اليونانية ممثلة فى أرسطو وتأثر الغرب بالحضارة الإسلامية ممثلة فى ابن رشد.

وتتناول علاقة ابن رشد بالفلسفة اليونانية ثلاثة بحوث. الأول «ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الإسلام» يجعل ابن رشد شارحاً لأرسطو وتابعاً له فيما لا يتجاوز صفحتين عن ابن رشد وشروحه الثلاث، الشرح والتلخيص والجامع وترجماته إلى اللغة اللاتينية والعبرية دون اضافة جديد على ما هو معروف وشائع[١].

والثانى «ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته الالهية». والعجيب رصد هذه المؤثرات فى أبعد الموضوعات عنها وهو الالهيات. يبدو فيه ابن رشد معجباً باليونان بأشخاصهم وليس بسبب البرهان. مهمته تقديم أرسطو بعيداً عن أخطاء الشراح. ويرصد الباحث هذه المؤثرات فى استعمال ابن رشد للمصطلحات الفلسفية التى شاعت فى الحضارة الإسلامية منذ عصر الترجمة والتى استعملها المسلمون للتعبير عن تصوراتهم الإسلامية على ما هو معروف فى ظاهرة « التشكل الكاذب». فهل هناك موثرات يونانية فى مشكلة قدم العالم لأن ابن رشد يستعمل مفاهيم الأزلية والأبدية والقوة والفعل؟ وهل هناك مؤثرات يونانية فى الأدلة على وجود الله لأن ابن رشد يستعمل مصطلحات الحد والبرهان والقوة والفعل والسبب والمسبب؟ ويستمر البحث على هذا المنوال، رصد المؤثرات اليونانية فى مشكلة الذات والصفات ومدى استفادته من أدلة اليونان فى حديثه عن الصفات والعلم والارادة والقدرة، وفى مشكلة القضاء والقدر واستفادته من آراء اليونان عن الجوهر والعرض، وفى مشكلة خلود النفس واستفادته من آراء اليونان حول النوع والعدد والنفس الكلية وأنواع العقول، وكأن ابن رشد لم يفكرفى شىء إلا اعتماداً على اليونان وكأنه، وهو رائد العقلانية، مقلد لليونان[٢].

وقد ظهر منهج الأثر والتأثر فى بحث «هل أحكام الفلسفة برهانية، دراسة نقدية لقضية

---

(١) ابن رشد: ابن رسد المشائى الأول بين فلاسفة الإسلام ص ٢٧- ٢٨.
(٢) ابن رشد: ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته الالهية ص ٢٦٥- ٢٩٨.

التوفيق بين الدين والفلسفة» وفى بحث «نظرية ابن رشد فى النفس والعقل»[1]. فأرسطو فى البرهان هو الأساس وابن رشد يقاس عليه، والبحث فى أرسطو أولاً هل كانت فلسفته برهانية، أم جدلية. ويضيع الموضوع فى العلم الغزير بين اليونان والغرب والانتهاء إلى عموميات تجعل من ابن رشد جدلياً لا برهانياً. والحقيقة أن ابن رشد لا يشرح أرسطو بل يقرؤه. فأرسطو الموضوعى لا وجود له إلا من خلال القراءة. كل شرح قراءة تضع الوافد فى اطار الموروث. فابن رشد يستخدم أرسطو كعلوم وسائل لا كعلوم غايات. وتتكرر فكرة الأثر الأرسطى فى البحث الثقافى دون الاستفادة من علوم القراءة والتفاعل الحضارى. يبدأ البحث بتعريف النفس عند أرسطو وقواها عند أفلاطون وشروح ابن رشد لها وكأن الفلسفة اليونانية عند أفلاطون وأرسطو هو الأصل وشروح ابن رشد هو الفرع. أرسطو يبدأ وابن رشد يتبع، أرسطو يبدع وابن رشد يشرح؛ أرسطو يضع وابن رشد يكمل كما هو الحال فى طبيعة العقل. فإذا كانت النفس عند أرسطو صورة البدن فلا مكان لخلود النفس عنده لذلك يوفق ابن رشد بين رأى أرسطو فى العقل وعقيدة خلود النفس متابعاً الإسكندر فى تقسيمه العقل إلى هيولانى، والعقل بالملكة داخل النفس، والعقل الفعال خارجها فغاية ابن رشد الدفاع عن العقل النظرى المفارق للبدن لافساح المجال لخلود النفس. فالعقلانية عند ابن رشد من نوع مخالف للعقل عند أرسطو عقلانية متصلة بالنفس من أجل اثبات الخلود. وينتهى البحث بنقد التراث اليونانى حول الثنائية وكذلك التراث الغربى الحديث ويتحول الباحث إلى مفكر له رأى فى وحدانية النفس ضد الثنائية القديمة والحديثة مما يعتبر خروجاً على الموضوع.

أما البحث الثالث المباشر فى التفاعل الحضارى فهو «ابن رشد بين حضارتين» فهو أطول بحوث الكتاب على الاطلاق. ولا يتطرق إلى الفلسفة اليونانية إلا فى الصفحات الخمس الأخيرة بعد الحديث عن البيئة الفكرية والحضارة العربية الاسلامية عامة والأندلس خاصة وتفصيل بنى عباد فى اشبيلية والمرابطين والموحدين فى الأندلس، ومظاهر الحضارة العربية فيها. وفى النهاية الترجمات والروايات فى المشرق والمغرب من القدماء والمحدثين، واعجاب ابن رشد بأرسطو وتفاعله مع اليونان. وينتهى البحث إلى نتيجتين، أن ابن رشد عرف الفكر اليونانى ، وأن الثقافة العربية الإسلامية هى القاعدة الأصلية فى

---

(١) ابن رشد: هل أحكام الفلسفة برهانية، دراسة نقدية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة ص ٥٩- ٨٨ وأيضاً نظرية ابن رشد فى النفس والعقل ص ٤١- ٥٥.

تكوين العقل العربى الإسلامى عند ابن رشد. الأولى تكرار لما هو معروف، والثانية افتراض دون برهان[1].

وهناك ثلاث بحوث حول صلة ابن رشد بالحضارة الغربية المسيحية فى العصر الوسيط. الأول «مفارقة ابن رشد» يبدأ بالتعرف المنطقى للمفارقة وهى القضية التى تبدو متناقضة ومع ذلك تدل على حقيقة ما. والحقيقة أن المفارقة المقصودة ليست المفارقة المنطقية الصورية بل المفارقة التاريخية المادية، اضطهاد ابن رشد فى الحضارة الإسلامية، وهو أساس التنوير فى الغرب. وفرق بين المنطق الصورى والواقع التاريخى. المنطق الصورى لا مكان له ولا زمان، ولا يتعلق بالصراعات الاجتماعية والسياسية فى حين أن الواقع التاريخى ميدان الصراع. كان الصراع حول ابن رشد فى الحضارة الإسلامية بين تزمت الفقهاء وأحرار الفكر. وانتصر التزمت. وكان الصراع فى الغرب كذلك. وتم اضطهاد انصار ابن رشد اللاتين ورد عليه البير الكبير وتوما الاكوينى، وكفرته الكنيسة، وحرمت كل انصاره من الرحمة الالهية. كما اضطهد الغرب مفكرين أحرار آخرين مثل ابيلار واسبينوزا. ومحاكم التفتيش فى نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث شاهدة على ذلك[2].

والثانى «مشروع ابن رشد الإسلامى فى الغرب المسيحى» يستعرض مواقف الباحثين وتعدد آرائهم من ابن رشد. فالمستشرقون يجعلونه مجرد شارح لأرسطو أو على أكثر تقدير توفيقى أو فقيه، والعرب يجعلونه أصيلاً مبدعاً. ويقرر البحث أن ابن رشد لم يكن مغترباً بل كان مجتهداً. فالعقيدة الدينية واحدة والفكر الدينى متعدد. وأنها مسؤولية الغزالى الذى قضى على التعددية نظراً للظروف السياسية والاجتماعية التى كانت تمر بها الأمة فى عصره، بداية الحروب الصليبية وضرورة تقوية الدولة والدفاع عن الأشعرية فى العقيدة والشافعية فى الفقه ونقد كل فرق المعارضة مثل الباطنية والمعتزلة، تشريع أيديولوجية القوة للسلطان وأيديولوجية الطاعة الممثلة فى التصوف للناس[3].

والبحث الثالث «ابن رشد فى عصر النهضة» يعطى معلومات عن ابن رشد فى الغرب تبين عظمة الغرب مع ثبت بأسماء مؤلفاته المترجمة إلى اللاتينية ثم ترجمتها العربية دون دراسة أو تحليل أو رأى فى العقلانية كما هو الحال فى الاستشراق الموسوعى الخالص[4].

---

(١) ابن رشد: ابن رشد بين حضارتين ص ٣٠١– ٣٥٥.

(٢) ابن رشد: مفارقة ابن رشد ص ٣١– ٣٨.

(٣) ابن رشد: مشروع ابن رشد الإسلامى فى الغرب المسيحى ص ١٤٥ – ١٦١ .

(٤) ابن رشد: ابن رشد فى عصر النهضة (طبع جميع مؤلفاته المترجمة إلى اللاتينية) ص .

سابعاً – النصوص العشوائية

وفى القسم الثالث توجد نصوص مختارة اختياراً عشوائياً من مؤلفات وشروح ابن رشد لاتصب فى الأشكاليتين الرئيسيتين المعلنتين على الغلاف «ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلانى»، وعددها تسعة تبدأ بثلاثة نصوص من مؤلفاته الثلاثة «بداية المجتهد» و«مناهج الأدلة» و«فصل المقال». ثم تعقبها ثلاثة نصوص من تلخيصين، «المقولات» و«تلخيص ما بعد الطبيعة» وشرح «تفسير ما بعد الطبيعة». ثم يظهر النص السابع من مؤلف «تهافت التهافت»، والثامن من «تلخيص السماء والعالم»، والتاسع من رسائله الطبية «الترياق»[1]. ولا يوجد تحليل لهذه النصوص التسع لبيان ما تتضمن من ريادة للفكر العربى أو للاتجاه العقلانى. كما تغيب الإحالات الكاملة لطبعات هذه النصوص بل يوحى بأنها مستقاة من مخطوطات دون تحديد لأرقامها أو لأماكنها أو لعددها. فالنص الأول من «بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه» لا تذكر طبعته بل تذكر نسخة فاس ولا يتضمن إلا تغيير كلمة فى النص «أن اثبت لنفسى» وفى نسخة فاس «التنبيه لنفسى» وكأنها القراءة الوحيدة من نسخة وحيدة فى حين أن الكتاب مطبوع. والنص الثانى من «الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة» دون ذكر أية طبعة وأية صفحات. والثالث من كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الأتصال» دون ذكر الطبعة وأرقام الصفحات. والرابع نص من كتاب «المقولات» دون ذكر هل شرح أم تلخيص أم جامع، وذكر محققه المستشرق الأب موريس بويج، ودون تحديد طبعته وأرقام الصفحات. والخامس نص من «تلخيص ما بعد الطبيعة» دون ذكر لطبعته هل حيدر أباد أم عثمان أمين ولا أرقام الصفحات. والسادس نص من «تفسير ما بعد الطبيعة» مع تحديد المقالة الأولى، الألف الصغرى، تحقيق الأب موريس بويج لأنه مستشرق ودون ذكر لأرقام الصفحات. والسابع نص من «تهافت التهافت» تحقيق الأب موريس بويج ودون ذكر لأرقام الصفحات. والثامن

---

(١) ١ – نص من كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه، ابن رشد ص ٤٢٥– ٤٢٨.
٢ – نص من كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ابن رشد ص ٤٢٩– ٤٣١.
٣ – نص من كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال،ابن رشد ص٤٢٣–٤٢٦.
٤ – نص من كتاب المقولات، تحقيق الأب موريس بويج، ابن رشد ص٤٣٧– ٤٣٨.
٥ – نص من كتاب تلخيص ما بعد الطبيعة، ابن رشد ص ٤٣٩– ٤٤٢.
٦ – نص من كتاب تفسير ما بعد الطبيعة، المقالة الأولى، الالف الصغرى، تحقيق الأب موريس بويج، ابن رشد ص ٤٤٣– ٤٤٥.
٧ – نص من كتاب تهافت التهافت لابن رشد، تحقيق الأب موريس بويج ،ابن رشد ص٤٤٧–٤٤٩.
٨ – نص من تلخيص السماء والعالم لابن رشد، ابن رشد ص ٤٥١– ٤٥٣.
٩ – نص من كتاب الترياق لابن رشد، ابن رشد ص ٤٥٥– ٤٥٨.

نص من «تلخيص السماء والعالم» دون تحديده والنص طبعه جمال الدين العلوى ولكن الاحالة إلى المخطوط مع هامش واحد عن كلمة «الجرم السماوى» قراءة المشرف مع د. زينب الخضيرى وكأنها هى الوحيدة العويصة ودون تحديد لرقم المخطوط أو مكانه أو أرقام الصفحات. والتاسع نص من «الترياق» ضمن رسائل ابن رشد الطبية تحقيق الأب چورج قنواتى وسعيد زايد ودون تحديد لأرقام الصفحات. يذكر من المحققين المستشرقون الأصدقاء ولا يذكر العرب الأعداء. والهوامش كلها من المحققين مع عدم تطابق أرقامها مع الأرقام فى أعلى الصفحات، وكأنها مجرد نقل دون تمييز أو إعادة ترتيب.

وعدم ذكر الاحالات الكاملة للمصادر والمراجع سمة عامة فى الكتاب كله وليست فقط فى القسم الثالث، فلا توجد احالات إلى دور النشر وسنواته وأماكنها وأرقام صفحاتها[1]. وبعض البحوث مشفوعة بقائمة من المصادر والمراجع والبعض الآخر خالية منها. وبحث المشرف خال من الاحالات فى الهوامش إلى المصادر والمراجع لأنه خال من المادة العلمية المحللة اعتماداً على الخطابة والانشاء، بالرغم من وجود بعض المصادر والمراجع فى نهاية البحث دون ذكر للناشر أو السنة أو مكان النشر أو الطبعة سواء العربية أو الاجنبية، الفرنسية والانجليزية والباحث لا يعرفهما، وكأنها قوائم ثابتة تلحق بكل بحث[2].

ومع ذلك، فإن تواصل الجهود مطلوب، وتراكم الخبرات الفلسفية أساس الوعى الفلسفى التاريخى. فلولا كتاب «ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى» ما تمت المراجعة، وما حدث نقاش وحوار بين أساتذة الفلسفة فى مصر. فالجهد يولد جهداً. والسكون يعقبه الموت.

---

(١) ابن رشد ص ٥٠ ص ٥٤ ص ص ٨٦ ص ١٨٩- ٢٠٠ ص ص ٢٠٤- ٢٣٤ ص ٢٤٣- ٢٦٠ ص على سبيل المثال لا الحصر.

(٢) ابن رشد ص ١٧٧.

(١٠)

يهودا اللاوى والفلسفة اليهودية العربية

أولاً: الفلسفة اليهودية العربية

عاش يهودا اللاوى فى النصف الأول من القرن السادس الهجرى (حوالى ١٠٩٢-١١٦٧م) بعد الغزالى بنصف قرن وقائماً بمهمته وهى القضاء على العلوم العقلية اليهودية التى بدأت منذ أوائل القرن الرابع الهجرى على يد سعيد بن يوسف الفيومى (٨٨٢-٩٤٢م) فى كتابه الشهير «كتاب الأمانات والاعتقادات»[١]، وداود بن مروان المقمص فى كتابه «عشرون مقالة». وفلاسفة مدرسة القيروان وبدايات الأفلاطونية المحدثة اليهودية عند اسحق الاسرائيلى طبيب القيروان (٨٥٠- ٩٥٠م)، وعند سليمان بن جبيرول فى كتابه الشهير «ينبوع الحياة»[٢]، ويحيى بن يوسف بن فاقودة فى «كتاب الهداية إلى فرائض القلوب»[٣]، ويعقوب القرقشانى القرائى المعاصر لسعيد فى «كتاب الأنوار والمراقب»[٤]، وفى القرن الخامس ظهر الرياضى الفلكى إبراهيم بارحّيا (حوالى ١١٣٠م)، ويوسف بن صادق (ت ١١٤٩م) الذى تراسل مع يهودا اللاوى، وإبراهيم بن عزرا، ويوسف البشير القرائى، ثم يهودا اللاوى كآخر ممثل للأفلاطونية المحدثة اليهودية. ثم ظهرت الأرسطية اليهودية وردود الفعل عليها عند إبراهيم بن داود (ت ١١٨٠م)، وموسى بن ميمون (١١٣٥- ١٢٠٤) فى كتابه الشهير «دلالة الحائرين»[٥]، وابنه إبراهيم بن ميمون فى كتابه «كفاية العابدين»[٦]. ثم انتقلت الفلسفة اليهودية بتياريها، الأفلاطونى والأرسطى،

---

(١) هذه الدراسة مقدمة نص «الخوزارى» الذى قام بنشره لاندارو S. Landauer فى ليدن ١٨٨٠ والذى أراد د. عبد الصمد زعيمة إعادة نشره من جديد للترقية ولكنه لم يفعل.

(٢) لا توجد إلا ترجمة لاتينية له «Fons Vitae» نشرها بومكر Baeumker فى مونستر ١٨٩٥ وبعض المنتخبات منه باللغة العبرية ترجمها ابن فلقيرا نشرها وترجمها مونك إلى الفرنسية فى Mélanges de philosophie Arabe et Juive، باريس ١٨٥٩، طبعة ثانية ١٩٢٧.

(٣) نشره أ. س. يهودا A. S. Jahuda فى ليدن ١٩١٢. ويعزى إليه أيضاً خطأ «كتاب معانى النفس».

(٤) نشر فى مجموعة «شريعة القرائين» (خمسة أجزاء)، نيويورك ١٩٤١- ١٩٤٣ Code of Karaite Law, 5 vols, N. Y. The Alexander Kohut Memorial Foundation 1941- 43.

(٥) نقله إلى الحروف العربية حسين أتاى.

(٦) نشره روزنبلات فى جزأين، الأول فى نيويورك ١٩٢٧ والثانى فى بولتمور ١٩٣٨. S. Rosenblatt, Vol. 1, N. Y. 1927, Vol. II, Baltimore, 1938.

بعد سقوط غرناطة ونهاية الحكم الإسلامى فى الأندلس إلى إيطاليا وأسبانيا المسيحية حتى عصر النهضة الأوربية(١).

ويمثل يهودا اللاوى التيار المحافظ فى الفكر اليهودى الذى يعبر عن الخصوصية اليهودية التى هى الأساس النظرى للعنصرية اليهودية عبر التاريخ والتى عبرت عنها الصهيونية أخيراً فى الفكر اليهودى الحديث. وهو تيار يعطى الأولوية للنقل على العقل، وللدين على الفلسفة، وللذوق والكشف والالهام على النظر والاستدلال.فالنبى أعلى من الفيلسوف. وهو التيار الذى حمله الربانيون والاحبار فى مقابل التيار العقلانى الذى يعطى الأولوية للعقل على النقل، وللفلسفة على الدين، وللنظر والاستدلال على الذوق والكشف والالهام، وللفيلسوف على النبى. وهو التيار الذى حمله القراؤون الذين عاشوا فى كنف المسلمين.

والحقيقة أن جوهر الفكر اليهودى الذى يعبر عن جوهر الشخصية اليهودية هى النزعة الخاصة Particularism فى مقابل النزعة الشاملة Universalism فإذا ما تُرِك الفكر اليهودى وحده، فى عزلته، ودون اتصال بأم وحضارات أخرى ظهرت فيه هذه النزعة الخاصة كما هو الحال فى «سفر الخليقة» (سفر يصيره) الذى يُعزى إلى صحف إبراهيم والذى يتضمن افكاراً عن المادة والزمان والعدد والذئ يبدأ كل مفكر يهودى بشرحه حتى القبلة اليهودية المعروفة بالرغم مما بها من آثار غنوصية صوفية يونانية وشرقية وإسلامية(٢). وإذا ما اتصل الفكر اليهودى بغيره من الحضارات تقل النزعة الخاصة وتظهر النزعة الشاملة كما هو الحال حين اتصال الفكر اليهودى بالفكر اليونانى عند فيلون وبالفكر الإسلامى عند سعيد بن يوسف الفيومى، وداود بن مروان المقمص ، واسحق الأسرائيلى، وابن جبيرول، ويحيى بن يوسف بن فاقودة، ويعقوب القرقشانى، وإبراهيم بارحيا، ويوسف بن

---

(١) ظهر قبل ذلك فى أطراف العالم الإسلامى ساباتاى دونولو فى القرن العاشر الميلادى فى وسط ايطاليا، وهارون بن الياس النيقوديمى فى القرن الثانى عشر، وهلل بن صمويل الايطالى واسحق البلاج الكاتالانى مترجم «مقاصد الفلاسفة» للغزالى فى القرن الثالث عشر، ولاوى الجرشوفى (١٢٨٨-١٣٤٤)، وحاسداى كرسكاس (١٣٤٠- ١٤١٠م) فى القرن الرابع عشر، وشمعون بن شماع دوران (١٣٦١- ١٤٤٤م)، ويوسف آلبو (ت ١٤٤٤م) تلميذ كرسكاس، واسحق ابرافانيل (١٤٣٧-١٥٠٩م) وابنه يهوذا ابرافانيل (١٤٦٠- ١٥٢١). ويهوذا مسرليون معلنا بداية عصر النهضة ومطبقاً خطابة أرسطو على التوراة، والياس المديجو الكريتى (ت ١٤٩٣) معيداً كتابة «فصل المقال» لابن رشد وقراءته من جديد.

(٢) وذلك مثل شروح سعيد بن يوسف الفيومى، اسحق االأسرائيلى (بالرغم من عدم صحة النسبة إليه)، ساباتاى دونولو، إبراهيم بارحيّا،.. الخ.

صادق، وإبراهيم بن عزرا، ويوسف البشير القرائى، وموسى بن ميمون وابنه إبراهيم. وغالباً ما يتحول البعض منهم إلى الإسلام نظراً للتشابه بينه وبين هذه النزعة الشاملة كما هو الحال عند ابن ميمون، وأبى البركات البغدادى (ابن ملكا) والسموأل، وابن كمونة.. الخ[١]، وأخيراً بالفكر الأوربى الحديث منذ عصر النهضة عند يوسف آلبو تلميذ كرسكاس واسحق ابرافانيل وابنه يهوذاً ويهوذا مسرليون والياس المديجو ثم عند اسبينوزا فى القرن السابع عشر مطبقاً المنهج الديكارتى وعند موسى مندلسون فى القرن الثامن عشر مطبقاً الفلسفة النقدية قبل أن تعود الخصوصية اليهودية من جديد ممثلة فى الصهيونية فى القرن التاسع عشر وكرد فعل على حركة التنوير اليهودى فى القرن السابق أو معدلة ببعض الاتجاهات الإنسانية والوجودية فى القرن العشرين عند مارتن بوبر، وروزنز فايج.

فإذا كان الفكر اليهودى يبدأ بنزعته الخاصة فى «سفر الخليقة» وينتهى بنزعته الخاصة فى القبلة فإن ما بينهما هو الفلسفة اليهودية فى عصرها الذهبى فى العصر الوسيط فى كنف المسلمين. ظهر الإسلام وراء النزعة الشاملة وكما مثلها القراؤون. وظهرت اليهودية وراء النزعة الخاصة التى مثلها الربانيون والاحبار ومنهم يهودا اللاوى. كان الحكم الإسلامى من الأندلس غرباً إلى خراسان شرقاً وما عرف عنه من تسامح تجاه الأديان ورعاية للملل والنحل هو الوسط الحضارى الذى أزدهرت فيه الفلسفة اليهودية فى نزعتها الشاملة. وكان النموذج الإسلامى هو الذى يرنو إليه الفلاسفة اليهود العرب والذى يرتكز على وحدة العقل والوحى والطبيعة[٢]. فالوحى له سندان، الأول أعلى فى العقل، والثانى أدنى فى الطبيعة، الأول فى النفس، والثانى فى الكون «وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون» (٥١: ٢٠) فهناك حضارة إسلامية واحدة أعطت نموذجاً واحداً تبناها المفكرون بصرف النظر عن دينهم، مسلمين أو مسيحيين أو يهودا.

وقد تنبه الغرب إلى هذه المادة، الفلسفة اليهودية العربية، باعتبار أن اليهودية جزء من تكوينه فى المصدر اليهودى المسيحى. فالعهد القديم والعهد الجديد كلاهما يكونان الكتاب المقدس، والمسيح آخر أنبياء بنى إسرائيل. يفتخر بعقلانيتها، ويستدل بها على أن العقلانية متأصلة فيه، وجزء من تاريخه حتى فى مصادره، وليست مجرد أحد مكتسبات العصور

---

(١) يقال أن ابن ميمون تحول إلي الاسلام في شبابه. ويقال نفس الشيء علي ابن كمونه.

(2) Hassan Hanafi : Les Méthodes d'Exégèse, pp. 309 -321; Imprémerie Nationale, Le Caire, 1965, Islam and Judaism; A model From Andalousia, Unesco, aris, 1985 . Islam in the modern World, Vol.II, Tradition, Revolution and Culture, pp.299-330, Andalusian Symbiosis, pp. 256-298.

الحديثة التى حصل عليها الوعى الأوربى بدم الشهداء فى عصر محاكم التفتيش وبجهود رواد النهضة وفلاسفة التنوير. والحقيقة أن الفلسفة اليهودية العربية هى جزء من الحضارة الإسلامية. تمت صياغتها سواء المكتوب منها بحروف عبرية أم بحروف عربية على نمط العلوم الإسلامية. فالكلام اليهودى مبنى على نسق الكلام الإسلامى، والفلسفة اليهودية قائمة على نسق الفلسفة الإسلامية. وكذلك التصوف والأصول وعلوم اللغة وفنون الأدب. فالعصر الذهبى اليهودى إنما كان موازياً للعصر الذهبى الإسلامى فى القرنين الرابع والخامس الهجريين. ظهرت روح الحضارة الإسلامية فى الفكر اليهودى وفى الفكر المسيحى على حد سواء اللذين ظهرا فى كنف المسلمين. فهما جزءان من الحضارة الإسلامية وليسا من الحضارتين اليهودية والمسيحية. روح الحضارة اليهودية فى العهد القديم. وروح الحضارة المسيحية فى العهد الجديد أما تاريخ الحضارة اليهودية فتعبير عن روح الحضارات التى تنشأ فى كنفها، اليونانية أولاً فى العصر القديم، والإسلامية ثانياً فى العصر الوسيط، والأوربية ثالثاً فى العصر الحديث(١).

ثانياً – حيوى البلخى المفكر العقلانى الحر والرد عليه

وإذا كان يهودا اللاوى يمثل رد فعل إيمانى محافظ على الفكر العقلانى الحر فقد بلغت ذروة هذا الفكر العقلانى الحر عند حيوى البلخى، اسبينوزا القرن الثالث الهجرى فى فارس(٢). فقد كان هو «المهماز» الذى أثار كل الفكر اليهودى العقلانى المعتدل أو الإيمانى المحافظ، كما أثار المعتزلة الفكر الاشعرى(٣). ويمكن تلخيص نقد حيوى البلخى

---

(١) بل أن هذه الروح تظهر أيضاً فى أشكال التعبير مثل «الحبر يهودا اللاوى رحمه الله» «الرد والدليل... ص ٣».

(٢) عاش فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى فى مدينة بلخ. وهناك معلومات قليلة عن حياته. نشأ فى بيئة يهودية، ولكن لم ينضم إلى الربانيين أو إلى القرائين الذين أدانوه. كتب نظماً بالعربية أو بلهجة أرامية ظلت مستعملة عند يهود بابل حتى القرن الخامس الهجرى لنقد التوراة يضم مائتى مسألة حوالى ٨٧٠م.

(٣) قام بالرد عليه موسى الزعفرانى من القرن الثالث، والمفسر والمتكلم سلمان بن بروحام القرائى فى شرحه على سفر الجامعة دون ادانته. كما لخص الهجوم عليه سعيد بن يوسف الفيومى من الربانيين، ورد عليه كما رد على القرائين (وقد نشرت شذرات منه وجدت فى جنيزه القاهرة عدة مرات قام بها اسرائيل دافيدسون، وبوزنانسكى، وفرتهايمر) وقد ذكر إبراهيم بن داود فى حولياته التى كتبها ثلاثة قرون بعد وفاة حيوى البلخى مما يدل على أثره على يهود الشرق واستعمال نقده للتوراة فى المدارس. ويحتمل أن يكون قد تحول إلى غنوصى مسيحى.

Judah Rosenthal : Hiwi Al - Balkhi pp. 1-7, The Dropsie College For Hebrew and Cognate Learning, Philadelphia, 1949 .

لليهودية فى عشرة أقسام رئيسية كل منها يضم عدة أحكام إيجابية أو مجرد تسؤلات وشكوك وهى.

١ - الله غير عادل وغيررحيم ولا يمنع من وقوع الشر

قبل قربان هابيل ورفض قربان قابيل دون سبب. واغرق سكان الأرض وحيوانها بالطوفان بالرغم من براءتهم. ولماذا لا يمتنع الله عن عقاب الناس؟ ولماذا أنقذ نوح الذى لم يكن أفضل من قومه؟ وهل كانت سدوم أكثر عصياً من المدن الأخرى حتى تنال هذا العقاب الصارم؟ ولماذا تألم يعقوب كثيراً؟ ولماذا أوقع الله ذرية إبراهيم البريئة فى الأسر فى مصر؟ ولماذا منع الله ذرية لوط وبناته، المؤابيين والأمونيين من قبولهم فى جماعة الرب؟ بل أن الله دفع لوط وبناته لارتكاب نكاح المحرمات. لماذا تمتلئ حياة الإنسان بالآلام؟ ولماذا لم يجعل الله الإنسان يعيش إلى الأبد؟ لماذا لم يجعل الله الإنسان مقدساً ونقياً؟ لماذا وضع الشر فيه؟ لماذا لم يخلصه من الشر؟ وكلها موضوعات تتعلق بأصل العدل، وأجاب عنها المعتزلة بالصلاح والأصلح والعوض عن الآلام.

٢ - الله لا يعلم علماً مطلقاً

لم يعلم الله أين كان آدم عندما كان مختبئاً فى جنة عدن. ولم يعلم أين كان قابيل؟ ولم يتنبأ بأن البشر سيرتكبون الآثام ويعصون أوامره ولأنه أسف بعد ذلك على خلق الإنسان. وامتحن إبراهيم مما يدل بوضوح على أنه لم يعلم إذا كان إبراهيم سيطيع أمره[١]. ويستند البلخى فى ذلك على آيات من سفر التكوين.

٣ - الله لا يريد إرادة مطلقة

خشى آدم، ولم يشأ أن يأكل آدم من شجرة الحياة. وبعد طرد آدم وحواء من الجنة وضع الله على يمينها الكيروبين والسيف الملتهب. لماذا لم يستعمل وسائل أخرى، أو لماذ لم ينسى الله آدم الطريق إلى الجنة؟ لماذا خشى الذين بنوا برج بابل؟ لماذا غير اسم ابرام إلى ابراهام؟ وهذا يدل على أنه لجأ إلى السحر لأنه لم يستطع تغيير القدر[٢]. ويستند البلخى هنا أيضاً على روايات من سفر التكوين حيث يسود التجسيم والتشبيه.

٤ - غير الله رأيه مما يدل على أنه ليس عالماً علماً مطلقاً وليس متسقاً مع ذاته. فقد كان الزواج من الأخت حلالاً فى البداية ثم أصبح حراماً فيما بعد. كما أن الله لم يعاقب قابيل بالموت لقتله أخيه هابيل فى حين أنه أمر فيما بعد بأن من قتل يُقتل. وكان تقديم

---

(١) التكوين ٣ : ٩، ٤ : ٩، ٦ : ٦، ٢٢ : ١

(٢) التكوين ٣ : ٢٢، ٣ : ٢٤، ١١ : ٦، ١٧ : ٥.

القرابين فى البداية حلالاً وبعد ذلك خصص للكهنة فحسب. كما حرم الله العمل فى السبت ثم جعل تقديم القرابين حلالاً فى المعبد فى السبت. كما أمر الله إبراهيم بالتضحية بابنه ثم نهاه الله عن ذلك بعد أن كاد إبراهيم ينفذ الأمر. وقال الله لبلعام أولاً «لا تذهب معهم» ثم بعد ذلك قال له الملاك «اذهب معهم». وقال الله لحزقيا «ستموت ولن تحيا» ثم قال له بعد ذلك «سأحييك خمسة عشر عاماً». واختار الله عبيدا له أوائل المولودين ثم غير رأيه بعد ذلك واختار اللاويين بدلاً عنهم. وحرم الله العمل فى السبت ومع ذلك حلل ليوشع القتال فى السبت عندما حاصر اريحا. واختار الله أولاً الهيكل كمكان لعظمته ثم بعد ذلك اختار المعبد كعرش له. وبارك الله الناس بسلطانه ومكنهم من الأرض ثم بعد ذلك دمرهم ! ووعد الله فلسطين لاسحق ومع ذلك وهب هاجر اسماعيل الذى ألغى الوعد لاسحق. وبارك الله يعقوب ولكن جعل ذرية عيسو أكثر غنى من ذرية يعقوب. ووعد الله فلسطين لبنى اسرائيل ولكن أقسم بعد ذلك بأنه لن يسمح لهم بدخولها[1]. وهو موضوع تجويز البداء على الله الذى يمنعه الشيعة والنسخ الذى يمنعه اليهود.

٥ - الله يحب الدماء والقرابين

يحب الله الدهن والدم وكأن لها مذاقاً حلواً. ويسر بالشموع والترانيم وبمضغ الخبز وبروح البخور وبتقديم الزهور والنبيذ والزيت والفاكهة، ويحب السكن فى المعبد. وهى تشبيهات العهد القديم.

٦ - التوراة مملوءة بالتشبيهات

فالله استراح بعدالعمل، وسار أعلى وأدنى، وأحبل النساء، وأولدهن الأطفال، وتم تصوره خاضعاً للأهواء، يأكل ويأخذ الرشاوى.

٧ - الله لا يجري المعجزات

لا توجد أية معجزات فى عبور بنى أسرائيل البحر الأحمر. فالحقيقة أن موسى كان يعلم المد والجزر فى حين لم يعمله المصريون. ولم يكن المن كطعام معجزة بل كان نباتاً فارسياً (تارنجابين) فى صحراء الشرق الأوسط. وكان وجه موسى أشبه بالبوق عندما عاد من جبل سيناء لأنه كانت تشع منه الحكمة بعد صيام طويل.

---

(١) سفر التكوين ٤ : ١٢، العدد: ٢٢: ١٢- ٢٠، اشعيا ٣٨ : ١- ٥، العدد ٨ : ١٨، يوشع ٦، التكوين ١ : ٢٨، ٧ : ٢٣، التكوين ١٦ : ١٥، ١٧ : ٨- ١٩، ٢٦ : ٣، التكوين ٢٨: ١٣- العدد ١٤: ٢٩.

٨ - تعترف التوراة بوجود آلهة كثيرة

الألوهية تتضمن ثلاثة آلهة. اختار الله اسرائيل نصيباً له وأعطى الأمم الأخرى لباقى الآلهة. كما أمر الله بالأضاحى للشيطان (عزازيل) يوم التكفير.

٩ - التوراة تحتوى على متناقضات

التكوين ١٥ : ٥ يتناقض مع التثنية ٧ : ٧، صمويل الثانى ٢٤ : ٩ يتناقض مع أخبار الأيام الأولى ٢١ : ٥، الملوك الأول ٧ : ١٣ - ١٤ يتناقض مع أخبار الأيام الثانى ٢ : ١٣، الملوك الثانى ٨ : ١٧ يتناقض مع أخبار الأيام الثانى ٢٩ : ٢.

١٠ - لا تقوم كثير من الأوامر والأحكام والروايات فى التوراة على العقل

ينقص كثير من الأوامر فى التوراة التعاليم التفصيلية بكيفية تحقيقها. كما ينقصها الباعث العقلى. فما هو سبب عقاب قابيل؟ ما معنى رؤية إبراهيم أثناء «عهد السلام»؟ لماذا يتحدث التوراة طويلاً عن قصة العازر، خادم إبراهيم؟ لماذا قبل إبراهيم أمر الله ليضحى بابنه؟ لماذا تزوج يعقوب بأربع زوجات؟ أما كان يمكن لتاريخ اسرائيل أن يسير مساراً آخر لو كان تزوج زوجة واحدة؟ ولماذا يطهر رماد عجل أحمر الشىء النجس والعكس بالعكس؟ ولماذا يكفر كسر رأس العجل عن آثام الشعب التى لم يرتكبها؟ ولماذا وضع الله نوراً فى البشر وترك الملائكة بلا نور؟ والختان لا يقوم على سبب معقول. إنه مجرد استئصال. ولا يوجد ذكر للثواب والعقاب فى العالم الآخر فى التوراة. ولم يخلق الله العالم من عدم. والإنسان ليس له حرية الاختيار، وكل شىء مقدر عليه[1].

هذه هى الانتقادات التى وجهها حيوى البلخى لليهودية. ويوجد مثلها فى كل تراث دينى، ورددها ماركيون، وسلسوس، وفورفوريوس، وجوليان المرتد، والغنوصيون والمانويون، والبراهمة والرازى، والتى ستكون هى الباعث على كل الردود من الفكر اليهودى المعتدل أو المحافظ.

ثالثاً - كتاب «الرد والدليل في الدين الذليل»، المنهج والموضوع

والعنوان دال بنفسه على مضمون الكتاب. إذ يحتوى على جدل بين اليهودية من ناحية والنصارى والمسلمين والقرائين من ناحية أخرى. وهو رد يقوم على الدليل والبرهان. والدين الذليل هى اليهودية. وهو تعبير مشين لاستدراك العطف وفى اطار الجناس بين الدليل

(1) Juda : Rosenthal : op. cit. pp. 7 - 25 .

والذليل إذ لم تكن اليهودية ديناً ذليلاً. وفى بعض المخطوطات «الرد والدليل فى نصرة الدين الذليل» وهو أدل على المضمون وأوضح.

ويبدأ فى المقالة الأولى برؤية خيالية مثل رؤية المأمون أرسطو طالباً منه ترجمة كتبه، ورؤيا يوحنا بانتصار الدين الجديد، المسيحية، على الامبراطورية الرومانية، والاسراء والمعراج، ورؤى دانيال وباروخ فى اليهودية الشعبية والتوراة الحية بل وحلم ديكارت، وسيبيون وكل مفكر أو عالم يشعر أنه يبدأ مرحلة جديدة فى العلم أو الفكر. وهى ليست مجرد وهم أو خيال بل هى مذكورة ومدونه فى «كتاب التواريخ» وموثقة عدة مرات حتى تثبت وتزداد يقيناً من حيث قبولها. وتقوم الرؤية على مخاطبة الملاك لملك قبيلة الخزر قائلاً «أن نيتك مرضية عند الله لكن عملك غير مرضى»[1]. فالباعث على التأليف إذن هو عدم تطابق الإيمان مع الأعمال، نية مرضية وأعمال وثنية مثل خدمة الهيكل والقرابين. ويأخذ يهوداً اللاوى شخصية حبر من الربانيين لاثبات صحة الاعتقاد ومطابقة الأعمال له كما فعل لوقا فى مقدمة الانجيل الثالث وأنه كتبه حتى يثبت لثيوفيل صحة اعتقاده. وتستمر الرؤية فى بداية المقالة الثانية. فقد كشف ملك الخزر سرمنامه لوزيره. وتكرر المنام بطلب العمل المرضى عند الله فى جبال درسان. وفى الليل وجد مغارة كان اليهود يسبتون فيها فدخلا فى دينهم ورجعا يهوديين سراً حتى تكاثروا فدخل الخزر كلهم فى دين اليهود، وتعلموا التوراة فظهروا على اعدائهم، وبنوا قبة على هيئة قبة موسى تبركا. ثم تعلم الملك من حبر يهودى حقيقة الدين اليهودى، وسأله عن الأسماء والصفات، والتنزيه والتشبيه، وعرف صحة اعتقاده، وحسن اختياره[2]. وفى خاتمة الكتاب بعد المقالة الخامسة يعزم الحبر على الخروج من بلاد الخزر إلى أورشليم فيعز على الخزرى فراقه ويتساءل من جديد عن امكانية عبادة الله بنية خالصة فى كل مكان ومن أى أمة وليس بالضرورة فى الشام ومن بنى اسرائيل وكأن الخزرى ظلا عقلانياً حراً بالرغم من تعاليم الحبر اللاوى ![3].

والكتاب كله، من أوله إلى آخره حوار بين ملك الخزر أو الخزرى وأحد أحبار اليهود باستثناء البداية حين يكون الحوار بين الخزرى والفيلسوف أو الخزرى والعالم قبل أن يستقر الحوار بين االخزرى والحبر. والخزرى معتزلى، عقلانى، شاك، متسائل، مفكر حر، يطلب الدليل والبرهان، نموذج حيوى البلخى واسبينوزا، نموذج النزعة الشاملة، وهو التحدى

(١) الرد والدليل ص ٣.
(٢) المصدر السابق ص ٤٢.
(٣) المصدر السابق ص ٢٢٧- ٢٢٨.

الدائم للنزعة الخاصة التى يمثلها الحبر الاشعرى الإيمانى التقليدى والذى يحاول اعطاء الأدلة والبراهين العيانية الخاصة على صحة الإيمان وصدق العقائد اليهودية. وهو كتاب ممل من حيث فن الحوار خاصة إذا كان فى الذهن محاورات أفلاطون أو محاورات فلسفية مشابهة طوال تاريخ الفلسفة عند أوغسطين وأبيلار وبركلى وفشته.. الخ. يختلف طولاً وقصراً، بين عبارتين وعدة صفحات فى موضوعات مجردة دون تشويق، مجرد سؤال الخزرى وجواب الحبر فى موضوعات الكلام والفلسفة والتصوف والأصول. ويقوم فن الحوار والجدل على بنية ثنائية مزدوجة أى على رباعية ضمنية. أولاً الدفاع عن اليهودية ضد خصومها والرد على الاعتراضات عليها. ثانياً، بيان محاسن اليهودية وميزتها على الملل الأخرى. ثالثاً الهجوم على الفلسفة ضد المدافعين عنها. رابعاً، بيان مساوىء الفلسفة وعيوبها. وهو الجدل التقليدى فى الدفاع عن الذات والهجوم على الآخر. وقد عرض اللاوى لهذه البنية الضمنية فى أول المقالة الخامسة[1]. حينئذ يتحول التقليد إلى علم. فالجدل هو منطق الدين، وهو ما يعادل نظرية العلم عند المتكلمين. وفى النهاية يقتنع ملك الخزر ببراهن الحبر، ويستسلم المعارض العقلى الذى يمثله المفكر الحر لحجج «الرد والدليل لنصرة الدين الذليل».

وكما هو الحال فى جدل العقائد يستعمل اللاوى على لسان الحبر الحجج النقلية والعقلية. يعتمد على العقل أساساً فى الالهيات، ويكثر من استعمال النقل فى السمعيات أى فى النبوات. الأول يؤدى إلى التنزيه بينما يوقع الثانى فى التشبيه. الأول سلب عن طريق نفى مظاهر النقص عن الله، والثانى إيجاب عن طريق اثبات الصفات العيانية له. وهناك طريق ثالث يعتمد عليه اللاوى وهو ضرب الأمثال اما الأمثال الطبية فالنبى هو الطبيب، والوحى هو الدواء، والإيمان منفعة وبرء، والكفر ضرر ومرض، واما الأمثال السياسية فالله هو السلطان وموسى هو الأمير، والمدينة الفاضلة تقوم على طاعة القوانين، طاعة السلطان، أى طاعة الله[2]. النقل هو الخبر الصادق. وهو أفضل من حجج الفلاسفة[3]. والعقل المنطقى الذى وظيفته القياس لا يقف أمام العيان الصادق والرؤية المباشرة. فالعيان أساس البرهان العقلى، والاستقراء سابق على الاستنباط، والتجربة مصدر العقل، والتصوف أساس الفلسفة، والذوق مقدم على النظر العقلى لايستقل وحده بالبرهان. وإذا ثبتت النبوة أولاً عقلاً فإن صحة العقيدة تثبت بعد ذلك نقلاً. يثبت النقل بالعقل أولاً

---

(١) المصدر السابق ص ١٩١.
(٢) المصدر السابق ص ١١، ص ٢٠- ٢١، ص ٣٧- ٣٨، ص ١١٠- ١١١.
(٣) المصدر السابق ص ١٧.

حتى يثبت العقل بالنقل ثانياً، ويتم اخبار الأنبياء الناس بالغيب ونشأة الكون وتفرق الأمم واللغات والمدن والتاريخ .

ولا سبيل إلى العلم بأوامر الله إلا عن طريق الأنبياء لا عن طريق القياس أو العقل، ولا صلة بين الناس وبينها إلا بالنقل الصحيح، التواتر الذى اجمع على نقله الجمع الغفير من العلماء المتصلين بالأنبياء، الكهنة واللاويين والشيوخ السبعين الذين كانوا حملة التوراة، وهى سلسلة متصلة حتى موسى[1]. فالنقل تقليد عن الآباء واقتداء بهم، ونقل أخبارهم، واسناد آثارهم، جماعة عن جماعة، موثوق بها، لا يجوز على مثلها الكذب. تحمل التوراة، فووعها وشروحها، من لدن موسى، مصححة فى الصدور أو فى المصاحف، بصرف النظر عن الخلاف فى مصحف أو أثنين أو ثلاثة. واللغة أيضاً نقل، صرفى أو معنوى، وليست قياساً أو اجتهاداً. والشريعة نقل لا قياس. وحين يتعارض النقل مع العقل فالأولوية للنقل. فتحكيم العقل فى النص يقضى عليه ابتداء من الحروف ثم الكلمات ثم الصلات ثم التنقيط ثم الالحان ثم المعانى ثم إلى الفن وفى النهاية تأتى قوة الشريعة وصحتها من موسى وصهيون. ونقلت إلى بنى اسرائيل بنقل خاص لفضل خاص كهبة خاصة. فصدق جبل صهيون أعظم من قياس العقل وحكم النظر. وبمنطق القوة والسلطة يثبت اللاوى أنه فى التلمود أموراً لا يستطيع أن يقنع بها الخزرى ولا ضمها إلى مضمار، وكأنه يلجأ إلى فعل الإيمان والانتساب إلى بنى اسرائيل وقبول التراث والنقل كله دون نظر أو تساؤل[2].

أما الخزرى فانه يمثل الاتجاه العقلانى المعتزلى الذى يجعل العقل أساس النقل، وفى حالة التعارض تعطى الأولوية للعقل على النقل. وكما بين اللاوى طبقاً لقواعد الجدل صحة النقل وفساد العقل فإن الخزرى يبين على العكس فساد النقل وصحة العقل. فالنقل به تحريف، ولا يحفظ فى الصدور إلا المعانى[3]. والتوراة محرفة وبعضها مفقود. ولا تشفع نظرية الحفظ الالهى «إنا نزلنا الذكر وإنا له لحافظون». بل ان أحكام الشريعة نفسها يمكن الاستدلال عليها بالقياس ووضع الجزئيات فى الكليات، ورد الفروع إلى الأصول. ولا سبيل إلى درء تعارض النقل إلا بتحكيم العقل مثل تعارض نص القصاص مع نص الدية والتعويض[4]. وإذا كان لابد من تقليد واتباع فتقليد الحكماء واتباعهم أولى. فقياس الحكماء قائم على نقل الأنبياء. والحكماء متفقون، والنقلة مختلفون.

---

(١) المصدر السابق ص ١٣٥.
(٢) المصدر السابق ص ١١٦.
(٣) المصدر السابق ص ١٤٦.
(٤) المصدر السابق ص ١٣٠.

وينقسم الكتاب إلى مقالات خمسة وخاتمة أطولها المقالة الثالثة وأصغرها الخامسة، ربما تحت أثر القسمة الخماسية لكتب موسى أكثر من قسمته طبقاً للموضوعات. إذ يتناول الكتاب عدة موضوعات متناثرة تجمع بين الكلام والفلسفة وأصول الفقه والتصوف، وتتداخل فيما بينها كما هو الحال فى علم الكلام المتأخر عند المسلمين ابتداء من القرن السادس الهجرى. ولا يوجد بين الموضوعات ترتيب منطقى أو تخصيص كل مقالة بموضوع. بل يغلب على المقالات الخمسة كلها موضوع العقل والنقل وهو ما يعادل نظرية العلم فى علم الكلام ثم موضوعاً الالهيات والسمعيات، موضوع علم الكلام. والكل فى إطار من علم الفرق اليهودية مثل القرائين والربانيين أو غيراليهودية مثل النصارى والمسلمين والفلاسفة. ويقع اللاوى فى الاستطراد والخروج عن الموضوع ما دام الأمر يعود إلى قضية العقل والنقل. وتكشف عن ذلك بعض عباراته مثل «فقد خرجنا عن غرضنا فى الصفات فلنعد إليها»[1] ومع ذلك توجد بعض اشارات عامة فى آخر بعض المقالات عن مضمون المقالة التالية. فمثلاً فى آخر المقالة الثانية بعد فلسفة اللغة العبرية ورداً على تساؤل الخزرى عما بقى من موضوعات يعرض اللاوى لما تبقى منها مثل: صفة المتعبد، وهو موضوع صوفى، الاحتجاج على القرائين ورفض اعمال العقل والدفاع عن النقل وهو موضوع أصولى، وأصول الآراء والاعتقادات، وهو لب علم الكلام، والعلوم القديمة وهو الاطار الحضارى العام الذى يوجد فيه العلم[2]. وفى آخر المقالة الثالثة يعرض اللاوى لموضوع المقالة الرابعة بناء على سؤال الخزرى عن أسماء الله مع طلب التوسع والاسهاب[3]. وفى أول الخامسة يطلب الخزرى أن يسمع كلاماً فى الأصول والعقائد على طريقة المتكلمين الجدليين أما لاعتقادها أو للرد عليها وحتى يمكن الاعتقاد بناء على البحث بعد أن تذهب الشكوك والظنون وبعد مفاوضة الفلاسفة وأهل الملل والأديان المختلفة وحتى يجمع بين التقليد والعلم، بين الإيمان والعقل. وتضم المقالة كثيراً من موضوعات الفلسفة التقليدية عن الله والعالم والإنسان والفيض مشتقة من الفلسفة السينوية: الهيولى المشتركة، والاستقصات، والطبيعة، والنفس، والعقل، والعلم الالهى، واستغناء النفس الناطقة عن الجسد، والقضاء والقدر[4]. أما الخاتمة فهى أقرب إلى الخلاصة

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٧.
(٢) المصدر السابق ص ١٦٦.
(٣) المصدر السابق ص ٨٩.
(٤) المصدر السابق ص ١٤٦.

العامة. ومع ذلك فتضم عدة موضوعات مثل التوبة، والطبيعيات، والمعجزات، والنفس، والسكينة فى القدس، والنية فى العمل[١].

رابعاً - تاريخ الاديان المقارن: النحل والفلسفات

لذلك يبدو «الرد والدليل فى الدين الذليل» وكأنه نص فى تاريخ الأديان المقارن. فقد استمع ملك الخزر إلى حجج أهل الملل والنحل المعروف فى عصره كى يجد عملاً مرضياً مطابقاً لنيته المرضية. وبحث عن اليقين فى الأديان والفلسفات المعروفة آنذاك. فوجد فرقاً أربعة رئيسية: الفلسفة، والنصرانية، والإسلام، واليهودية. واستمع إلى حجج الفيلسوف عارضاً الفلسفة، وإلى حجج النصرانى عارضاً النصرانية، وإلى حجج المتكلم عارضاً العقيدة الإسلامية. ثم يستمع إلى حجج الحبر اليهودى عارضاً اليهودية ومبرهناً على صحة عقيدتها ومجادلاً القرائين باعتبارهم اتباع المسلمين ومبيناً فى النهاية أن اليهودية كما عرضها الأحبار والربانيون هى الدين الحق. وهذا هو موضوع المقالة الأولى خاصة. وهو تقليد فلسفى فى العصر الوسيط قام به أبيلار فى القرن الثانى عشر الميلادى فى كتابه المشهور «حوار بين يهودى ونصرانى وفيلسوف»، وكان الفيلسوف فى ذلك الوقت يعنى المسلم، المفكر الحر الذى يجعل العقل أساس النقل، والعالم الطبيعى الذى يوحد بين الوحى والعقل والطبيعة.

والفلسفة التى يعرضها اللاوى هى الفلسفة اليونانية بفرعيها: الأرسطية والأفلاطونية المحدثة بالرغم من حديثه عن آراء الطبيعيين والمنجمين والمطلسمين والسحراء والدهريين والمتفلسفين وغيرهم، وكلهم زنادقة يمثلون أحد الاختيارات أمام الباحث عن اليقين[٢]. فقد كانت هى الثقافة الشائعة فى العصر. سأل الخزرى أولاً الفيلسوف عن معتقده. فأجاب الفيلسوف بأنه يتصور الله منزهاً وليس مشبهاً، لا يحب ولا يبغض، لا يوالى ولا يعادى، وهو منزه عن الارادات والأغراض، كامل لا تجوز عليه الأهواء، منزه عن العلم بالجزئيات المتغير، فعلم الله ثابت دائم لا يتغير. والخلق عند الفيلسوف مجاز. فالله علة العلل فى خلقه. وكل مخلوق موجود قبل الخلق. والعالم قديم لم يزل. الإنسان من إنسان قبله مع تغير فى الصور والتركيب، عناصر أربعة تتغير صورها وكيفياتها تبعاً لقوى الأفلاك والبروج وعلى نسب متفاوتة. والكل راجع إلى العلة الأولى، لا عن غرض أو قصد ولكن فيضاً عن سبب ثان. ثم تتوالى الفيوضات وتتلازم الأسباب بالمسببات، وتتسلسل الموجودات. ولما كان

(١) المصدر السابق ص ١٩١ - ١٩٢.
(٢) المصدر السابق ص ٢٢٥.

السبب الأول قديماً كانت للمسببات نسب من القديم قدر رتبتها فى التسلسل بين الكمال والنقص. فالحبشى لم تتهيأ له إلا صورة الإنسان والنطق إلاعلى أنقص وجه، والفيلسوف على أكمل وجه بما له من كمالات نظرية وعملية، تخرج من القوة إلى الفعل عن طريق التعليم والتأديب. ويتصل الكامل بالعقل الفعال، ويستمد علومه من نوره، فيتحول العقل المنفعل المادى الذى يخطئ ويصيب إلى عقل فعال روحانى يصيب ولا يخطئ. وتتطهر النفس من الشكوك، وتعرف العلوم على حقائقها، وكأنها ملك. وتفارق الأجساد، وتصل إلى مرتبة العقل الفعال. وهو أيضاً ملك، الموكل بفلك القمر. تتحد بالعقل الفعال، وتدخل فى زمرة هرمس، واسكلابيوس، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطوطاليس، ويتحد الكل فى العقل الفعال. وهذا هو معنى الرضا. رضا الله، كناية ومجازا، وعلى سبيل اللغز والتقريب. ويتطلب ذلك العلم بحقائق الأمور حتى يتحول العقل من منفعل إلى فعل، والالتزام بأعدل الطرق فى الأخلاق والأعمال تشبها بالعقل الفعال، والخضوع والخشوع للسبب الأول، لا لنيل رضاه أو تجنب سخطه تشبيها، بل تشبها بالعقل الفعال وإيثار الحق على ما عداه تنزيها. فإذا وصل الإنسان إلى هذه الدرجة لا تهمه شريعة أو دين أو طقس أو عقيدة، بل يكون له دينه الخاص، الخشوع والتعظيم وكمال الأخلاق وتدبير المنزل والمدينة، دين النواميس العقلية للفلاسفة، صفاء النفس وتحصيل العلوم والاتصال بالعقل الفعال. وقد تحصل له حينئذ المنامات الصادقة والعلوم الدينية[1]. وهكذا يعرض اللاوى الاختيار الفلسفى للخزرى، وهى الفلسفة المشائية والأفلاطونية المحدثة كما عرضها الفارابى وابن سينا بقراءة يهودية خاصة تكشف عن تصوره العرقى لنظرية الفيض الذى يقوم على تمايز اللون. فالحبشى الأسود فى أقل درجات الكمال. وهى قراءة دائمة ومستمرة فى كل أقسام الكتاب مما يجعله المؤصل الأول للصهيونية فى العصر الوسيط[2].

ويتبع اللاوى لتنفيذ هذا الاختيار الجدل المزدوج: نقد الفلسفة دفاعاً عن الدين بينما يقوم الفيلسوف بالدفاع عن الفلسفة نقداً للدين. وإذا ما استطاع الفيلسوف اثبات أن الفلسفة فى الدين وأن الدين فى الفلسفة فإن اللاوى يثبت اختلافهما فى الطبيعة والمنهج. وقد لا يخلو عرض اللاوى للاختيار الفلسفى من تحيز كما لاحظ الخزرى عن طريق تحريف النقل عنهم، وتشويه صورتهم، وتقويلهم ضد ما اشتهر عنهم لدرجة اعتبار كل

---

(١) المصدر السابق ص ١٩١.
(٢) المصدر السابق ص ٣- ٥.

زاهد اعتزل الناس فيلسوفاً، وسليهم كل عمل صالح[1]. ومع ذلك يعرض اللاوى الفلسفة على أنها تجعل السعادة القصوى للإنسان إنما هو العلم النظرى، وحصول الموجودات معقولات، وتحول العقل بالقوة إلى عقل بالفعل، والعقل بالملكة إلى عقل مستفاد مقارباً للعقل الفعال فلا يخاف الفناء. ولا يحتاج الفيلسوف إلى شرائع فلديه النواميس العقلية، ولا يحتاج إلى قرابين وسبت وختان فلديه أعمال التقوى. ولا يحتاج إلى تهود أو تنصر فتلك اختراعات من النفس. يكفيه التعقل والقياس والحكم حتى يصير كل الناس مجتهدين موجودين على التشرع بما أدى إليهم قياسهم[2]. أما نقد الدين دفاعاً عن الفلسفة فإنه يتركز على عدم تطابق الأعمال مع النيات فى كل دين بدليل اقتتال المسلم والنصرانى لقسمة المعمورة بينهما، وكل منهما زاهد متعبد صافى النية، يصلى ويصوم ! يرى كل منهما قتل الآخر وسيلة للتقرب إلى الله ولنيل الجنة. ومحال أن يكون الأمر كذلك فى العقل. فلا يوجد فى دين العقل قتل.

أما نقد الفلسفة دفاعاً عن الدين فإنه يتركز أساساً على الأخلاق، والطبيعيات والنبوات. فالفلسفة نفسها لم تمنع من الاقتتال فى الدين، وظلت عاجزة عن ارشاد الناس إلى الطريق المستقيم. إنها تقف حائرة أمام حدث العالم فى الدين وخلقه فى ستة أيام. فمسألة خلق العالم وقدمه ليس فيها برهان عقلى. بل يأتى الشرع بالحل بمعجزات وخرق عادات واختراع اعيان أو قلب عين إلى عين. الحدوث نقل من آدم ونوح وموسى وليس برهاناً من أرسطو أو أفلاطون. لقد اجتهد أرسطو عقلاً ولم ينقل تقليداً. صعب عليه تصور الابتداء والقدم ثم رجح القدم بقياساته ولم يسأل عما كان قبله. لم يعتمد اليونان على النقل بل على العقل وحده. لقد قبل الناس الفلسفة وانخدعوا بها حتى قالوا إنها برهان، وهى دعوى محضة يمكن الاعتراض عليها. فإذا أخذنا نظرية الفيض نموذجاً للفلسفة لتفسير الصلة بين الله والعالم، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وافتراض ملك مقرب فاض عن الأول،

---

(١) لا تذكر للأسف معظم الدراسات الغربية فى كتب تاريخ الفلسفة اليهودية هذه القراءة الصهيونية للفكر اليهودى عند يهودا اللاوى. وتكتفى بمصادره المشائية والأفلاطونية المحدثة والإسلامية خاصة الغزالى، وكأن وعى الباحث الأوربى يهودياً كان أم نصرانياً لا يرى هذا الجانب لعدم توافر البعد الكافى بين ذات الدارس والموضوع المدروس. فالمركزية الأوربية أحد مظاهر العنصرية وأشكال تعبيرها. أنظر مثلاً
Georges Vajda : Introduction à la Pensée Juive du moyen - âge, pp. 110 - 118, t. Vrin, Paris, 1947; M. Ventura: Le Kalam et le Péripatétisme d' apres le Kuzari, T. Vrin, Paris, 1954; Isaac Husik: A History of Mediaeval Jewish philosophy, pp. 150 - 183, Atheneum, New York, 1989 .

(٢) «الرد والدليل» ص ١٧٠.

تكون له صفتان، إحداهما العلم بوجود ذاته والأخرى العلم أن له سبب، فوجب عنه شيئان ملك وفلك إلى آخر ما هو معروف فى نظرية العقول العشرة والأفلاك العشرة تبرز عدة تساؤلات لا تستطيع الفلسفة الاجابة عليها مثل: لم أوقف الفيض؟ التقصير من الأول؟ لماذا لم يجب عن عقل زحل لما فوقه شيء ما؟ وما الدليل على أن من عقل ذاته يجب عنه فلك، ومن عقل الأول يجب عنه ملك؟ ثم كيف لا تتحد نفس أرسطوطاليس ونفس أفلاطون ويدرى كل واحد منهما صاحبه ومعتقده وضميره وجميع الفلاسفة؟ ثم كيف لا يعقلون معقولاتهم دفعة واحدة كما هى عند الله والعقل الفعال؟ ولا يوجد اتفاق بين فيلسوفين فى موضوع واحد إلا بين المقلدين لأستاذ منهم أما أبوذقليس أو فيثاغورس أو أرسطوطاليس أو أفلاطون[١] وبالرغم من تنزيه الفلاسفة وانكارهم علم الله بالجزئيات لم تشتهر فيهم النبوة بالرغم من اتصالهم بالروحانيات، ولم يعرفوا بمعجزات أو كرامات مع أنه قد تحدث المنامات الصادقة لغير العلماء والاصفياء. إن النظريات الفلسفية مليئة بالأخطاء فى الاستدلال. فعند الثنوية سببان قديمان. وعند الدهرية الفلك قديم، وهو سبب نفسه وسبب غيره. والمجوس يعبدون النار، والفراعنة يؤلهون الشمس. وعند الفلاسفة لا يضر الله ولا ينفع. ولا يدر صلاة، ولا يسمع دعاء، ولا يعلم الجزئيات، ولا يتقرب إليه بالطاعات. والعالم قديم مثل الله. وليس لله أسماء يشار إليها[٢]. لقد أخطأ الفلاسفة فى استعمال القياس فى العلم الالهى. هذا بالاضافة إلى أخطاء كل فيلسوف على حدة، مثل قول ابيقورس بوقوع الحوادث اتفاقاً وانكار الضرورة، واعتبار اللذة غاية الإنسان دون الخير. لذلك فاقه جالينوس حين رأى فى الطبيعة عنصر الهيا[٣].

ويستمر الجدل المزدوج عند اللاوى، نقدالدين دفاعاً عن الفلسفة عند الخزرى ونقد الفلسفة دفاعاً عن الدين عند الحبر اليهودى فى جدل آخر يقوم على الهوية والاختلاف. فبالهوية تكون الفلسفة دين، ويكون الدين فلسفة متفقين فى الموضوع وإن اختلفا فى المنهج. وبالاختلاف تظل الفلسفة فلسفة، ويظل الدين ديناً، مختلفين فى الموضوع والمنهج. فمن حيث الاتفاق، لا يأتى الشرع بما يعارض العيان والبرهان ولكن يأتى بمعجزات وخوارق للعادات، واختراع أعيان وقلب أعيان أخرى ليدل على مخترع العالم وقدرته. ولا تأتى الفلسفة بما يعارض الدين. فقد وصل سقراط، وهو من الفلاسفة

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤.
(٢) المصدر السابق ص ١٨٣- ١٨٤، ٢١٠.
(٣) المصدر السابق ص ١٤٨.

الحكماء، إلى اليقين عن طريق صفاء النفس والسمو الروحى مثل الأنبياء، اخنوخ وإيليا[1]. كما وصفت الفلاسفة الله بما يستحقه من التنزيه والتقديس بعد التصريح بربوبيته وملكه ولولاها لتشككنا فى كلام الفلاسفة مع الدهريين. ولهم قول فى ربوبيته ووحدانيته وقدرته وعلمه، وصدور الكل عنه، وحاجة الكل إليه، واستغنائه عن الكل. كما تحصل الهيبة منه، ويقع الحب له. ويتحدث أفلاطون عن «البركة الجمالية» فيما ينال الشريعة من نصيب فى الكل. ويقول أرسطو أن المادة تستحى من أن تظهر عارية. فهى لا تظهر إلا ملابسة للصورة. والعقل الفعال عند الفلاسفة عقل الهى واهب للصور[2]. أما بالاختلاف وهو الأكثر شيوعاً فالفلسفة والدين طريقان مختلفان. هذا بالنظر، وهذا بالنبوة. هذه بالاستدلال، وهذا بالعيان والمشاهدة. ولقد عرف الفلاسفة والأنبياء بأنفسهم هذا الفرق. فقد كان سقراط يقول لأهل اثينا: «يا قوم إنى لست أنكر حكمتكم الالهية لكنى أقول إنى لست أحسنها، وإنما أنا حكيم بحكمة إنسانية. وأما هذا الملل فبقدر ما قربوا بعدوا». وإنهم لمعاذير لها لما لجأ الفلاسفة إلى قياساتهم لعدم النبوة والنور الالهى. فاتقنوا العلوم البرهانية اتقاناً لا غاية وراءه، وانفردوا لذلك[3]. لقد أبطل الفلاسفة الأشياء التى لا تدرك قياساً فى حين اثبتها الأنبياء لأنهم لم يستطيعوا انكار ما شاهدوا بالعين الروحانية[4]. ولو شاهد فلاسفة يونان الأنبياء فى حالة نبوتهم ومعجزاتهم لاقروا لهم ولطلبوا وجوهاً قياسية فى كيفية حصول هذه الرتبة للإنسان. وقد فعل ذلك بعضهم لاسيما المتفلسفون من أهل الأديان[5]. فالنبوة أصدق من القياس. وللفلاسفة مبادئ وآراء تسخف العقل ويسخفها العقل. وهى فى الاقناع دون «كتاب الخليقة» (سفر يصيره). لكنهم يعذرون على كل حال ويشكرون على ما انتجوا من مجرد قياساتهم. قصدوا الخير، وعملوا النواميس العقلية، وزهدوا فى الدنيا. فهم على كل حال مفضلون إذ لا يلزمهم قبول ما عند الأنبياء فى حين يلزم الأنبياء قبول المشاهدة والتواتر الذى هو كالمشاهدة[6]. أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، وتشبهوا بالخالق الذى وضع الأمور على الطريق الأصلح فأنتجوا النواميس. ولكنها سياسات غير لازمة ومستثنى بها فى حين أن العلم الشرعى لازم وما يحتمل الاستثناء داخل فى

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢٠، ٢٢٦.

(٢) المصدر السابق ص ٩٠.

(٣) المصدر السابق ص ١٩٢ - ١٩٣.

(٤) المصدر السابق ص ١٦٤، ٢١٢.

(٥) المصدر السابق ص ٢١٣.

(٦) المصدر السابق ص ١٥٧ - ١٥٨.

الالزام. وليعذر أرسطوطاليس إذا استخف بأعمال الناموس أو تشكك فيه لأنه لا يعلمه[1]. عرف الفلاسفة الوهيم، اله أرسطوطاليس، وشاهد الأنبياء يهوه، اله إبراهيم. يحال إلى الوهيم قياساً، ويتشوق إلى يهوه شوقاً وذوقاً ومشاهدة. هذا القياس يرى تفضيله واجب مهما لم يضر ولا احتمل من أجله مشقة. وذلك الذوق يدعو من أدركه إلى الاستهلاك فى حبه والموت دونه. وهو ما قاله بسكال فيما بعد فى تمييزه بين اله الفلاسفة واله الأنبياء. فإذا كانت الفلسفة صنعة فإن النبوة طبيعة، والعلم الساذج أفضل من علم الكلام. وإذا كان التنزيه للفلاسفة يقدر عليه الخاصة فإن تشبيه الأنبياء موجه إلى العامة. وتطيب النفوس بتقليد الأنبياء على سذاجة كلامهم وغلظ أمثالهم ما لا تطيب بتقليد الفلاسفة على رقة حكاياتهم وحسن نظام تواليفهم وما يلوح عليها من البرهان[2].

خامساً – تاريخ الأديان المقارن: الملل والديانات

وبعد رفض الاختيار الفلسفى يعرض اللاوى باقى الاختيارات: النصرانية والإسلام واليهودية وهى الملل التوحيدية الثلاث. ولا توجد اشارات كافية إلى فلاسفة النصارى أو الإسلام. ولا يحظى عرض الدينين بقدر وافر كما حظى عرض الفلسفة وكما يتم عرض اليهودية فيما بعد. ففى النصرانية يختلط الحدوث بالقدم، وخلق العالم فى ستة أيام مع أزلية المسيح غير المخلوق. فبالرغم من الولادة العذرية إلا أن المسيح ناسوتى الظاهر، لاهوتى الباطن، نبياً فى الظاهر والهاً فى الباطن. فالمسيح ابن الله، الأب والابن والروح القدس، تثليث فى الظاهر وتوحيد فى الباطن على أفضل تقدير، وتوحيد فى الظاهر وتثليث فى الباطن على أسوء تقدير. البشر من آدم. ويعتنى الله بالخلق، ويتصل الناطقون به. لله سخط ورضا وغضب ورحمة. يتكلم ويظهر ويتجلى للأنبياء والأولياء. وقد حل المسيح فى بنى اسرائيل حتى عصوه وصلبوه. لذلك سخط الله على اليهود ورضى عن المسيحيين. فالمسيحيون أولى بالتسمية من بنى اسرائيل. كما أن الأثنى عشر سبطاً خميرة أمة النصارى. فالجميع مدعون إلى الدين الجديد، تعظيم المسيح والصليب. ثم يقوم اللاوى بتفنيد هذا الاختيار. فالدين الجديد لم يأت بجديد. فوصايا شمعون الحوارى مأخوذة من التوراة، وهى من عند الله. وقال المسيح: ما جئت لأنقض شريعة من شرائع موسى بل جئت لأعضدها ولأزيدها. ثم يزيد اللاوى من نقده للنصرانية بأنها فى حاجة إلى تجربة مثل الطبائعيين. ثم يتوجه النقد إلى أخلاق التواضع فى النصرانية وأخلاق التسامح التى يجعلها اللاوى سبب

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٢- ٢١٣.
(٢) المصدر السابق ص ١٦٩- ١٧٠.

ذل النصرانية وكأنه نيتشة بعد ذلك بثمانية قرون، أخلاق «من لطم خدك الأيمن أعطه الأيسر، ومن أخذ رداءك أعطه قيمصك». ولقد نال المسيح وشيعته مئين من السنين من الهوان والضرب والقتل إلى الحدود المشهورة عنهم[1]. لا يستظهر النصارى بالملوك والجبابرة والاغنياء ولكن بأولئك التابعين للمسيح طول تلك المدة المديدة التى لم يقم فيها دينه. كانوا يختفون، ويضطهدون. ويعذبون، ويقتلون ما وجد منهم واحد لنصره. فظهرت لهم عجائب الذل والقتل. وهم الذين يتبارك بهم، وتفضّل مواضعهم ومصارعهم، وتبنى الكنائس على أسمائهم[2]. ومن الطبيعى أن ينقد الحبر اليهودى بناء على غرور الاختيار تواضع المسيحى. ثم ينتقل اللاوى إلى الشق الثانى فى الجدل بعد الدفاع المبطن عن اليهودية والهجوم الصريح على النصرانية إلى رد الشبهات التى تقولها النصرانية على اليهودية مثل تحريف الدين وضياع أصله بأن التوراة صادقة محفوظة دون تحريف. ومع ذلك يظل النقد أكثر قوة من الرد.

ثم يعرض اللاوى الاختيار الثالث وهو الإسلام دون اشارة إلى فلاسفة المسلمين بالإسلام أو إلى الإسلام ذاته إلا فيما ندر. ولكنه يعرض الفلسفة الإسلامية الشائعة عن ابن سينا والمعروفة فى عصره. فهو دين الواحدانية. تأرجح بين قدم العالم وحدوثه. نفى التجسيم عن طريق التأويل مجازاً. ويؤمن بالجزاء والبعث والجنة والنعيم. ويركز على آدم ونوح. ومحمد خاتم الأنبياء وناسخ كل الشرائع السابقة. والإسلام دين الأمم كلها. والكتاب كلام الله. معجزة لا يأتى الناس بمثلها ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً. ومع ذلك ينقد اللاوى الإسلام والمسلمين. فالنعيم والعذاب حسيان. ولا تخلو الجنة من أكل وشرب ونكاح وكل ما يشتهى الإنسان. والعذاب نار وحجارة وحرق جلد وصراخ مع أن الفلاسفة حاولوا تأويل ذلك بالنعيم الروحى والعذاب الروحى. وإذا كان الكتاب عربياً فكيف يقرؤه الاعجمى؟ وهل يكفى الاعجاز الأدبى عن اجراء المعجزة بالمعنى الطبيعى أى قلب الاعيان، ورؤية ذلك عياناً؟ ولا يكفى فى ذلك الاسناد بل التحقق من ذلك بالفعل ومحو أثر السحر والتخييل حتى يقبل الإنسان الاعتقاد بأن خالق الدنيا يتصل بالمخلوق ويكلمه ويرسل له رسلاً. ثم تنتقل حسية الإسلام من الآخرة إلى الدنيا فيصبح المسلمون تبعاً لصاحب الشريعة وصحابته ظاهرين وظافرين، ويفتخرون بذلك. لهم ملوك وأمراء وخلفاء، يعظم شأنهم، وتتسع مكانتهم، ويغلظ حجابهم، ويهول مركبهم. إذا كان صاحب الإسلام وأنصاره قد حملوا

---

(١) المصدر السابق ص ١٦٩، ٢١٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٦ - ٨ .

من الذل كثيراً وعانوا من الاضطهاد إلا أنهم انتصروا واستظهروا بأموالهم وسعة أحوالهم «الذين يلبسون الخلق ويأكلون الشعير ولا يشبعون»[١]. ثم يقلب اللاوى الجدل ويستمد من عرض الإسلام ونقده اثباتاً لليهودية ودفاعاً عنها. فإذا ذكر الإسلام أخبار موسى وبنى اسرائيل ومعجزاته وشق البحر وغرق فرعون والمن والسلوى وتكليم الله موسى فى الطور وايقاف الشمس ليشوع ونصرته على الجبارين والطوفان وهلاك قوم لوط فإنه بذلك يثبت اليهودية، وأن اليهود هم حجة الله فى الأرض. وإذا كان المسلمون أذلاء ثم نصروا فإن نسبة اليهود إلى الله أقرب لو كان لهم ظهور فى الدنيا. ويعترض الخزرى، المفكر الحر المعتزلى وممثل النزعة الإنسانية الشاملة فى اليهودية، بأن تواضع اليهود اضطرار وأنهم قتلة ومغرورون «إذا أصبتم الظفرة قتلتم». ويعترف اللاوى بأن هذا النقد فى مقتل. ويدافع بأن ذلك شيمة الأقل لا الأكثر، وتحويل الاحساس بالنقص إلى الاحساس بالعظمة شأن كل الأقليات وسط الأغلبية حين تشعر بالاضطهاد عن حق أو عن باطل. وأن هذا الذل نتيجة للعصيان وعدم طاعة الشريعة، وهو حكم القرآن، وأنه بلاء وابتلاء، فخر للجيل المنتظر مع المسيح. ويعتمد اللاوى على عقيدة البقية الصالحة التى من أجلها يتم الغفران لعصيان المجموع. وهم الأصل والمجموع الفرع، هم الصفوة وسط الدهماء. ويرد اللاوى على شبهة مادية اليهود والتى تبدو فى انكارهم للأخرويات بما فى ذلك من بعث وحساب وعقاب بأن كلام الأنبياء ملئ بالأخرويات وبأخبار النعيم والعذاب. وفى كلام النبوة إحياء الموتى فى المستأنف، وبعثة نبى يسمى الياهو، وهو الخضر عليه السلام، بعث فيما مضى، ورفعه الله كما رفع غيره، وقيل أنه لم يذق الموت، كما هو الحال فى المسيح[٢]. وواضح أثر الأخرويات الإسلامية والمسيحية على البيئة اليهودية. ومع ذلك تظل شبهة المادية قائمة. فلم تظهر أمور الآخرة فى الفكر اليهودى إلا منذ الأسر البابلى وضياع الدولة.

ثم يضرب اللاوى اليهودية بالإسلام حتى يفسح المجال للاختيار الرابع والأخير وهو اليهودية. فالملتان المتضادتان ظافرتان. ولا يمكن أن يكون الحق فى طرفى النقيض. بل لا يكون إلا فى أحدهما أو ليس فى أى منهما. أن الذلة والخضوع الاليق بالأمر الالهى من الظهور والتجبر مشهور عند الملتين. ولكن ذل اليهود كان دون نتائجه. فقد حرسهم الاختيار والوعد[٣]. وقبل أن يعرض اللاوى الاختيار اليقينى وهو اليهودى يبدأ فى نقد فرقة القرائين، وهى الفرقة اليهودية الرئيسية فى مقابل الربانيين.

---

(١) المصدر السابق ص ٣٨- ٣٩.
(٢) المصدر السابق ص ١٧١.
(٣) المصدر السابق ص ٨- ٩.

ويمثل التقابل بين القرائين والربانيين نفس التقابل بين النزعتين في اليهودية بين النزعة الشاملة Universalist والنزعة الخاصة Particularist. نشأ القراؤون فى العراق، فى كنف الحضارة الإسلامية بينما نشأ الربانيون فى بابل حرصاً على التلمود، وتشبثاً بالتراث الشفاهي خوفاً من الضياع. اقتصر القراؤون على التوراة أى على الكتاب وحده دون التراث اليهودى. فالأول صحيح بينما الثانى عرضة للتحريف. فى حين يضم الربانيون إلى الكتاب التراث اليهودى كله، مكتوباً أو شفاهاً. ويعتمد القراؤون على العقل والاجتهاد فإذا ما تعارض العقل مع النقل فإن الأولوية للعقل. بينما يعتمد الربانيون على النص وحده. وإذا تعارض العقل مع النقل فإن الأولوية للنقل. ارتبط القراؤون بعلم الكلام الاعتزالى بينما أخذ الربانيون موقف الكلام الأشعرى. كما اعتبر جمهور أهل السنة المعتزلة من الفرق الضالة كذلك اعتبر الربانيون القرائين من الخوارج الذين يخالفون الجمهور. القراؤون هم أصحاب الأصول بينما اقتصر الربانيون على الفروع. فالحوار بين الخزرى وبين الحبر اللاوى هو فى نفس الوقت حوار بين القرائين والربانيين داخل الدين اليهودى، وليس فقط حوار المفكر الحر العقلانى مع اليهودى النصى المحافظ. القراؤون هم أصحاب الكلام بالأصالة مثل المعتزلة. وكل جدل الاحبار ما هو إلا رد عليهم. كما أن جدل الأشاعرة ما هو إلا رد على المعتزلة. هم أقرب إلى المتكلمين المسلمين منهم إلى أحبار اليهود. فاليهودية العربية أقرب إلى النزعة الشاملة منها إلى النزعة الخاصة تعبيراً عن شمول الإسلام باستثناء يهودا اللاوى الذى كان يمثل رد فعل الخصوصية اليهودية عليها. كما أن اليهودية الغربية أقرب إلى النزعة اليهوديةالخاصة تعبيراً عن عنصرية الغرب باستثناء التنوير اليهودى الحديث.

سادساً – اليهودية في تاريخ الحضارات وتطور التاريخ

لم يبق أمام الخزرى إلا الاختيار الرابع الحقيقى وهى يهودية الربانيين التى يجملها فى أصول للعقائد: الإيمان بآله خاص، آله إبراهيم واسحق واسرائيل، وبإختيار خاص قائم على المنفعة وهو الخروج من مصر بالآيات والمعجزات وكفالتهم فى التيه بالمن والسلوى، وبأرض الميعاد، أرض الشام، وبشريعة موسى والأنبياء من بعده، وبالوعد والوعيد فى الآخرة. وكل ذلك منصوص عليه فى التوراة. ثم يعترض الحزرى بشبهة التجسيم التى تعم قواعد العقائد كلها. بالرغم من القول فى الوصايا العشر بالربوبية وبالنهى عن اتخذ اله دون الله والشرك والتشبيه والتمثيل والتخييل أى التجسيم، وضرورة التنزيه للنفس وللكلام إلا من ضرورة اللفظ للمعنى والبدن للنفس. إلا أن تصور الألواح لم يخل من التجسيم. فالكلمات العشرة مرسومة فى لوحين من جوهر رفيع أعطيت إلى موسى، خطاباً الهياً، وكتاباً مسطوراً. وعمل لها موسى تابوتا، وأقام عليه قبة طوال تسعمائة عام، منذ النبوة حتى الأسر. ومن ثم يظل

اعتراض الخزرى قائماً: كيف يمكن الجمع بين التنزيه كمبدأ والتجسيم كواقع؟ ألا يمكن تصور كلام الله لموسى دون ما حاجة إلى رواية التوراة وللتابوت وللقبة؟ وإن رد اللاوى بأن الأمم كلها كانت مشبهة فى ذلك الوقت، تتخذ لها صوراً حتى الفلاسفة هو رد الجزء إلى الكل، والفرع إلى الأصل، والخاص إلى العام فى فن الجدل وليس رداً على الاعتراض.

وتبدو العقيدة اليهودية فى عرض اللاوى مرتبطة أشد الارتباط بتاريخ اليهود. فلا يوجد تمييز بين الدين اليهودى وتاريخ بنى اسرائيل. فالدين مصاحب له، ومتطور بتطوره. والنص الدينى ناشيء معه، ومتكون فى تاريخه. وهو نفس الوضع في المسيحية. إذ لا فرق بين المسيحية كدين والمسيحية كتاريخ. ولا يختلف عن ذلك النموذج إلا الإسلام. فالإسلام دين مستقل عن تاريخ الأمم الإسلامية، له أصوله المستقلة فى الكتاب الذى أنزل أول مرة على الرسول، ولم يتطور بتطور تاريخ المسلمين. إنما يوجد التطور ابتداء من الحديث والتفسير والفقه. وكان تطور الشريعة داخل الوحى، الناسخ والمنسوخ، تطور نمطى مثالى فى الأصل ذاته داخل الوحى وليس خارجه. لذلك سأل الخزرى عن نشأة الدين، وائتلاف الكلمة بعد الاختلاف ومدته لأن الدين ملة أى تضافر جهود الناس لاعلاء كلمته ونصرته، وملك يقهر الناس عليه(١) . ويرد اللاوى بأن ذلك مسار الفلسفات والمذاهب. أما دين الله فإنه يقوم دفعة واحدة، كن فيكون. وهذا ايهام صرف وتهويل فعلى. والهول له أثر فعلى فى تاريخ اليهود: استعبادهم فى مصر وهم الأسباط الاثنا عشر ثم ارسال الله إليهم موسى وهارون والتصدى لفرعون بالآيات والمعجزات وخرق العادات. فحلت به الآفات العشرة فى أرض مصر وسمائها وهوائها ونباتها وحيوانها وأبدانها ونفوسها من اله مريد وليس من وقع أفلاك ونجوم أو اتفاق. وفى التيه، أنزل الله على موسى الطعام يوماً بيوم حاشاً السبت طوال أربعين عاماً لستمائة ألف رجل. وهذا أصل شريعة السبت. وخاطبهم الله فى عود من نار، وبقت النار أربعين عاماً على الجبل. والكلمات العشر هى أم الشرائع، لم تنسخ شريعة قبلها. ونقلها الناس عن الله وليس عن طريق الاتصال، اتصال النبى بالعقل الفعال وهو جبريل كما تقول الفلاسفة، وحدوث تخيلات له فى النوم واليقظة .

وتبلغ قمة العرض فى الخصوصية اليهودية. فاليهودية دين خاص جداً، لليهود وحدهم، يقوم على الشريعة اليهودية والاختيار والخروج والوعد والأرض والبقية الصالحة وليس دينا عاماً وشاملاً للإنسانية جمعاء يقوم على التنزيه ووجود اله خالق واحد كما هو معروف فى

---

(١) المصدر السابق ص ١٧١.

كل دين فى أصلى التوحيد والعدل. الشريعة وقف عليهم. ومن انضاف إليهم من الأمم نال خيرهم ولكنه لا يستوى معهم. ولو كان لزوم الشرع من أجل ما خلقنا لاستوى فيه الأبيض والأسود إذ كلهم خلقته تعالى. لكن الشرع من أجل اخراجه لنا من مصر، واتصاله بنا لكوننا الصفوة من بنى آدم(١) . بل ترفض الخصوصية اليهودية أى دين «قياسى سياسى» يقوم على العقل والحياة المدنية. فيه شكوك كثيرة، لا يتفق عليه الفلاسفة، نظراً أو عملاً، ولا دليل لهم عليه، برهاناً أو فيضاً. وتتمثل هذه الخصوصية فى واقعة الاختيار كواقعة تاريخية عبر الأنبياء، إبراهيم واسحق ويعقوب ويوسف. لقد تولى الله تربيتهم بمصر، وجاءت الثمرة موسى وهارون، الصفوة الممتازة. واقعة الخروج فى اليهودية مثل واقعة التجسد فى المسيحية، واقعة فريدة، أساس اليقين. الواقعة التاريخية عكس الواقعة الشعورية والإيمان المستقل كما ميز كيركجارد فيما بعد. لذلك يعترض الخزرى: لماذا لا تجئ الرسالة لهداية كل المعمورة حتى ولو لم تنتشر إلا فى نصفها؟ أيكون ذلك قدحا فى الرسالة لعدم تنفيذ قصد الله؟ وكيف تكون الرسالة عبرانية وتكليف الهند والسند والخزر بها بغلبة أو بمجاورة أو بمساعدة من نبى؟ تلك خصوصية اسرائيل. واللفظ ليس حديثاً من علم الاجتماع الثقافى بل من وضع اللاوى ذاته، خصوصية اسرائيل ثم الانتشار مثل خصوصية الأنبياء وانتشارهم فى اسرائيل، من المركز إلى الاطراف(٢) . ومن مظاهر الخصوصية الأرض، خصوصية الأرض للاسباط. والأرض تسبت مثل الشعب. ويبتدأ السبت من سيناء. يهاجر إليها الزوجان وإما الفراق. فالعيش داخل الأرض حتى ولو كانت وثنية وليس خارجها ولو كانت يهودية. لا اله خارج الأرض. هواؤها يهب الحكمة. من مات فيها مات تحت المذبح، ومن يسير فيها أربعة أذرع يكون من أهل الجنة. يحرم فيها بيع العقار للأجنبى. كما يحرم ترك الدار خرابة أو بيع أنقاضها. ويحرم خروج العبد خارجها. ولا تطبق أحكام الغرامات إلا فيها. صحيح أنه فى الثقافات القديمة تذكر فضائل الشعوب، فضائل العرب، وفضائل العجم. كما تذكر فضائل البلدان مثل فضائل مصر. ولكن لم يبلغ ارتباط الشعب بالله بالأرض قدر ارتباطها فى النزعة اليهودية الخاصة(٣) . ولم يبلغ دين تقديسه للمكان قدر اليهودية. بل أنه يمكن تصنيف الأديان طبقاً لأبدية الزمان (الإسلام، المسيحية) أو أبدية المكان (اليهودية) . القدس مكان عروج النفوس إلى السماء فى النصرانية، ونهاية الاسراء وبداية المعراج فى الإسلام، وسكن الله

---

(١) المصدر السابق ص ٣٩ - ٤٠.
(٢) المصدر السابق ص ٦، ١٧٢ .
(٣) المصدر السابق ص ٢١٣.

وعرشه فى اليهودية. ومن أنكر الأرض المقدسة فى اليهودية يكون هو الملحد لا من أنكر اله إبراهيم أو نبوة موسى كما فعل الحاخام زيراً رداً على الملحد الذى ينكر خصوصية الأرض التى لم يصل إليها موسى وهارون[1]. وقد اعترض الخزرى بأن وعود الديانات الأخرى أفضل من وعود اليهودية بالرغم من عدم الرغبة فى استعجالها ويرد اللاوى بأن الوعود الأخرى فى الآجل، أما الوعود اليهودية ففى العاجل، الأولى فى الآخرة، والثانية فى الدنيا. كما لا تخلو الوعود اليهودية من مشاهدة الملكوت. فالاتصال بالأمر الالهى عن طريق النبوة وليس عن طريق الموت. ويكافؤ الأبرار بالحضرة الالهية والبقاء فى الأرض والخلافة فيها تحقيقاً للميعاد. بل أن تحقيق الوعد هو أساس يقين الشريعة. فالبرهان عيانى مرئى مشاهد. ولو كان اليهود يعتزلون ويقطعون لعبادة الله لذاته كما هو الحال عند الملتين الأخريين لكانوا أفضل من الملوك الداوودية[2].

ثم يضع اللاوى بنى اسرائيل بين الأمم وكأنها محور التاريخ وغايته، ومهبط اللغات والعلوم. فقد نشأت جميع الأمم من آدم ثم الطوفان ثم نسبة السبعين أمة إلى سام وحام ويافث. ثم تتفرق اللغات، وتنشأ الصنائع، وتبنى المدن. والتاريخ من آدم حتى الآن هو تاريخ الأمم من الخزر إلى الحبشة أى من البيض إلى السود. فالتاريخ إذن فى انهيار مستمر، من الوحدة إلى التشتت. وهى صورة التاريخ فى علم الكلام الأشعرى فى نهاية الإمامة وحديث الفرقة الناجية والفرق الضالة التى تفوق أيضاً السبعين. وتاريخ العالم حتى عصر يهودا أربعة آلاف وخمسمائة عام فى ثلاث محطات رئيسية: الأولى من آدم وشيث وأنوش إلى نوح، والثانية من سام وعيبر وإبراهيم، والثالثة من اسحق ويعقوب إلى موسى. فالجذوع الرئيسية: نوح وإبراهيم وموسى، وما بينهما قشور وفروع. وهم حملة الالهية كما هو الحال فى نسل على عند الشيعة الامامية. ولكن هل يتفق المؤرخون على هذا التحقيب؟ وهل يجوز أن تكون الرواية أساس التحقيب؟ وإذا استحال على النقل فهل يستحيل الاتفاق على العقل والتاريخ؟

ويبدو مسار التاريخ من الوحدة إلى التشتت فى اللغة. وسقوط برج بابل رمز اللغة الواحدة وتفرقها فى عدة لغات. وقد حضر إبراهيم تفريق اللغات فى بابل. وابقى لغة عيبر جده، وسمى عبرانياً. ثم أعقبه موسى بأربعمائه عام إلى فرعون. كان إبراهيم سريانياً فى أور الكلدانيين، والعبرانية لغته المقدسة. ولما كانت السريانية لغة علمانية حملها اسماعيل إلى

(١) المصدر السابق ص ٢١- ٢٢.
(٢) المصدر السابق ص ١٢.

العرب العاربة فصارت هذه اللغات الثلاث، السريانية والعربية والعبرانية، متشابهة فى أسمائها وانحائها وتصاريفها. وإذا كان العبرانية هى أم اللغات فهى توقيف من الله فى رأى اللاوى واصطلاح فى رأى الخزرى كما عرض الأصوليون المسلمون، توقيف عند الأشاعرة واصطلاح عند المعتزلة. وحجة التوقيف ضعيفة، اتفاق الأمم جميعاً على السبت. فالسبت من الشعائر وليس مجرد لفظ. ولما كان الأصل أكثر فضلاً من الفرع فإن للغة العبرانية فضلاً على سائر اللغات. فهى أكمل وأوسع كما نرى ذلك بالعيان. وهى فى ذاتها أشرف نقلاً وقياساً. هى لغة آدم وحواء بدليل اشتقاق الأسماء. استعملها الأنبياء والملوك فى الأغانى والتسابيح مثل موسى ويوشع وداود وسليمان. بحروفها أوصاف الكون كما وضح ذلك «سفر الخليقة» (سفر يصيره). بها موسيقى ولحن وتنغيم أفضل من غيرها لأن المقصود من اللغة «تحصيل ما فى نفس المخاطب فى نفس السامع» مما يستلزم ضرورة التأثير الشفاهى، والاستعانة بلغة الجسم. ويماثلها علامات التنغيم فى قراءة العهد القديم، قطعاً أو وصلاً وكما هو الحال فى تجويد القرآن. السكون والحركة فى اللغة يعبران عن الألفة والنشاط، ومن أجل الحفظ وحصول المعانى فى النفس. لذلك يتحرك اليهود أثناء القراءة بالحرارة الغريزية.لذلك عرف العبرانيون بالقدرة على القراءة الجماعية أكثر من العجم أو العرب. فالعنصر القومى داخل فى اللغة، يقوى بقوتها ويضعف بضعفها[١].

كما تنتقل الحضارات كلها من الشرق إلى الغرب، من الهند والصين وفارس ثم تنتقل من العبرانيين إلى الكلدانيين إلى الفرس إلى الميديين إلى اليونانيين إلى الروم[٢]. ويتوقف اللاوى عن ذكر العرب والمسلمين، وهى الحضارة التى كان يعيش فى كنفها والتى أعطت اليهودية نسقها دون اتجاهها وخصوصيتها. ولما كانت قبيلة الخزر فى أواسط آسيا كان من الطبيعى أن يذكر اللاوى حضارات الصين والهند وفارس خاصة بضرب الأمثلة إذ أنها الثقافة الشائعة فى بلاد الخزر وأقرب إليهم من ثقافة اليونان والرومان. ولكن الخزرى عالم بالتاريخ ومتحرر من النزعة الخصوصية. ويلاحظ أن بداية التاريخ فى الصين، أول المشرق، لا من سيناء، آخره. وكيف يبدأ السبت من سيناء وليس من الصين وهى على بعد ثمان عشرة ساعة من الصين من حيث فروق التوقيت (بالحساب القديم)؟ والشام وسط المعمورة وليس أولها. ولكن يظل عند اللاوى أن السبت فى سيناء هو بداية التاريخ. وهو موعد نزول

---

(١) أقام أ د./ أنور عبد الملك كل تحليلاته الاجتماعية والثقافية على مفهوم الخصوصية أنظر مثلاً
Le concept de spécificité, United Nations University, Tokyo, 1979.

(2) Hassan Hanafi God, Community and Land; in: Religious Dialogne and Revolution, pp.175-182.

ادم مس جنة عدن فى ليلة السبت فحكم الشريعة هو حكم الطبيعة، وأن وسط العالم هو مثلث دمشق- أورشليم- مصر. ويشير اللاوى إلى الهند إما فى منطق الخبر أو بضرب مثل من ملكها وشعبها. فالخبر عن أهل الهند أن عندهم أثاراً ومبانى منذ آلاف السنين ولكن قوة الخبر أقل من الخبر عن كتاب الله. كما يذكر الهند والسند مع الخزر كنموذج لبعد المسافة عن الشام ولاختلاف اللغات عن العبرانية فى معرض خصوصية اليهودية وقصرها على بنى اسرائيل، وفى نفس الوقت ضرورة التبشير بها عند قبيلة الخزر. أما ضرب الأمثال فيأتى من ملك الهند الفاضل الذى ينبغى تعظيمه والتنويه باسمه وآثاره وعدله ما دام قد أرسل رسولاً محملاً بالهدايا والأدوية للأصدقاء، والسموم للأعداء. هل تجب له الطاعة؟ فملك الهند مثل لله أو للنبى. وقد يتطور المثل ويصبح أمثولة أى قصة رمزية لواحد سافر إلى الهند ووجد من ملكها تكريماً وتعظيماً وحمله بالعهود وأرسل الرسل.. الخ. ولكل مثل ممثول. فالأصحاب بنو اسرائيل، والمسافر الأول موسى، والمسافرون الأنبياء. والرسل الهنود الملائكة، والحلل النور والعقول، والذخائر اللوحان بالعشر كلمات... إلخ[1]. وفارس أقل الحضارات الشرقية ذكراً. إنما هى مهد الثنويين والدهريين وأصحاب الروحانيات الذين يجعلون التحكم والتعقل والتخرص فى الشريعة مؤديان إلى رضا الله. ومنهم المنقطعون فى الجبال ومحرقو أولادهم بالنار والكيماويون. وربما كان من رغبة الأمم من فارس والهند ويونان وغيرهم أن يقرب القدس إليهم وأن يدعى لهم فى ذلك البيت[2] واليونان تلاميذ اليهود. وإنهم معذورون لأنهم لم يرثوا علماً ولاديناً. فقد انتقل العلم من يافث، علم الهى إلى آدم وسام ونوح وعلم دنيوى إلى الكلدانيين وفارس ويونان والروم. الأول علم الصفوة والثانى علم العامة. نبغ الفلاسفة الكلدانيون ولكن لم يقم عند الروم فيلسوف مشهور[3]. ومع ذلك فالعبرانيون أصل العلوم. انتقل العلم منهم إلى الكلدانيين إلى الفرس إلى الميديين إلى اليونانيين إلى الروم. فقد تكلم سليمان عن جميع العلوم بتأييد الهى وعقلى وغريزى، وكان أهل الأرض يقصدونه لينقلوا علومه إلى باقى الأمم حتى الهند. فانتقلت العلوم من العبرانية إلى الكلدانيين أولاً ثم إلى الفرس والميديين ثانياً ثم إلى اليونان والرومان ثالثاً. ونظراً لبعد العهد وكثرة الوسائط لا تكاد تذكر البدايات العبرانية، ولا تذكر إلا النهايات اليونانية. والفضل للبداية[4]. ولكن عبر التاريخ، اندثرت ديانة اليهود، واغرقت معابدهم بسبب

(١) «الحجة والدليل» ص ٥١- ٥٧

(٢) المصدر السابق ص ١٧١- ١٧٢

(٣) المصدر السابق ص ٧٩- ٨٩

(٤) المصدر السابق ص ١٧

محنهم وأسرهم. وأول ما يتلف من الأمة المنتحسة الأخص فيهم ثم ما هو أعم منه. فإذا تلفت الخواص تلفت علومهم ولم يبق إلا الكتب الشرعية التى تحتاج إليها العامة[١] ومع ذلك بقت اسرائيل، واندثرت الأمم القديمة مثل أدوم ومواب وعامون وأرام وفلسطيين وكلدانيين وميديين وفرس ويونان وبراهمة وصابئة وغيرهم كثير. فإذا وقعت الفرقة فى أمة استحالت إلى أمة أخرى بعد طول مدة. وأخيراً يلاحظ الخزرى أن اللاوى لا يذكر إلا محامد اسرائيل ويترك معاصيها مثل عبادة العجل، وأنه متعصب لقومه، ويدرك نزعته الخاصة التى كانت المنبع الذى خرجت منه الصهيونية الحديثة[٢].

سابعاً – الالهيات، الذات والصفات والأسماء

بعد استبعاد الفرق غير اليهودية واثبات اليهودية فى نزعتها الخصوصية، دين بنى اسرائيل وحدهم، شعب الله المختار، يظهر النسق العقائدى الإسلامى المزدوج فى علم الكلام بين الالهيات أو العقليات والسمعيات أو النبوات. ونظراً لأن يقين اليهودى عيانى مباشر فى الخروج والاختيار والوعد والعهد والأرض والشريعة والألواح. فقد غابت نظرية العلم التى تجيب على السؤال كيف أعلم؟[٣] أما موضوع العلم وهو الطبيعيات إجابة على سؤال ماذا أعلم؟ فهو أظهر لأنه يعطى الأدلة على وجود الله قبل الحديث عن ذاته وصفاته وأسمائه. فالطبيعيات تمهيد للالهيات ومقدمة لها. هى الهيات مقلوبة إلى أسفل كما أن الالهيات إنسانيات مقلوبة إلى أعلى[٤]. هذا النسق المزدوج نظرى خالص بالرغم من وجود موضوعى الإيمان والعمل ثم الامامة ضمن السمعيات . ولكنهما لا يكادان يذكران عند اللاوى. ولما كانت النزعة اليهودية الخاصة أقرب إلى العمليات منها إلى النظريات فقد طالب الخزرى بنسق عملى. كما طالب بنسق يهودى خاص وليس نسقاً مستعاراً من آخرين يقصد المسلمين «ولا محالة أن هذا الذى ذكرته فى أمر النفس والعقل وهذه العقائد إنما هو منقول من حفظك لما قاله غيرك، وأنا لا أطلب إلا ذوقك وعقيدتك»[٥]. ويستعمل اللاوى أسلوب المسلمين فى تصور الاعتراضات المسبقة فى صيغة «ولقائل أن يقول» حتى يمكن الرد عليها سلفاً، مع أن الخزرى هو المعترض العقلانى الدائم.

---

(١) المصدر السابق ص ١٦، ٣٤، ٣٧– ٣٨.
(٢) المصدر السابق ص ١١٢، ١٢٤.
(٣) المصدر السابق ص ٥٥.
(٤) المصدر السابق ص ١٧.
(٥) المصدر السابق ص ٧٩.

وكما هو الحال فى علم الكلام الإسلامى تبدأ الأدلة على وجود الله، بدليل الحدوث والقدم عن طريق اثبات حدوث العالم وابطال قدمه. فإذا كان العالم محدثاً فلابد له من محدث قديم وهو الله. وكل مقدمة لها أدلة لاثباتها . ويتم اثبات حدوث العالم بعدة طرق. منها أن له أول، وماله أول فهو متناه بالفعل وليس بالقوة بما فى ذلك الأفلاك بدليل دورانها. والعالم منقسم وله عدد، وله جسم، والجسم حركة وسكون. وكل ذلك من صفات المتناهى. والتناهى حدوث. وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. والحادث له محدث ليس له وقت وإلا كان حادثاً، وهو الله. فالله أزلى قديم وإلا لافتقر إلى محدث، أبدى لا يزال، ليس جسماً. هذه كلها أقرب إلى أن تكون رؤوس موضوعات، كل منها يبدأ فصلاً. وإذا ثبت حدوث العالم بطل القدم. ومعظم الحجج عقلية لا نقلية أسوة بعلم الكلام الإسلامى ومع ذلك يرى اللاوى أنه على رأى الشريعة فإن الله قد اخترع العالم.

ولكن التشابه يبدأ فى نظرية الفيض، ويظهر الالتباس بين النفى والاثبات. فنظرية الفيض وسط بين القدم والحدوث نظراً لوجود الوسائط والمراتب بين الله والعالم، اللامتناهى والمتناهى. فمن حيث هى أقرب إلى القدم تكون نفياً، ومن حيث هى حدوث تكون اثباتاً. ومن ثم نجد عند اللاوى فى نفس الوقت نقدا لنظرية الفيض بالعقل، واثباتاً لنظرية الفيض بالنقل، اعتماداً على التوراة «وسفر يصيره». ينقد نظرية الفيض عند الفلاسفة ثم يعيد قراءة التوراة من خلالها ! فإذا كان الفلاسفة يرتبون العالم من الأعلى إلى الأدنى ستة مراتب: العقل الفعال، والعقل الهيولانى، والنفس، والطبيعة، والقوى الطبيعية الحيوانية، والأعضاء، فإن اللاوى لا يعترف بهذه المراتب، ويرى العالم كله رتبة الهية واحدة. فليس إلا الله مدبر للاجسام على عكس قول الفلاسفة بتكثير الالهة من خلال حركات الأفلاك التى بلغت أكثر من أربعين حركة، كل حركة لنفس وعن عقل. ثم اضطروا إلى تسمية تلك العقول الله وملائكته وعللا ثوانى وغير ذلك من الأسماء. كما أن نظرية الفيض أقرب إلى تناسخ الأرواح. فما الحاجة إلى هذا التخيل فى بقاء النفس بعد فناء الجسد وقد حقق الخبر الصادق المعاد، روحانياً أو جسمانياً، فقد اختلفت الآراء، وضاع العمر دون نتيجة؟ يعترض اللاوى على جوهرية النفس ووحدتها مع النفس الكلية، فذلك خيال فاسد، لم يقره الشرع. والنفس ليس فى غريزة البشر ادراكها بقياس، إنما ذلك فى غريزة المصطفين من صفوة الخلق[1]. ويبين أن سبب ذيوع أخطاء الفلاسفة فى الالهيات والانخداع لها وسكون النفس إلى آرائهم هو أنه لما صحت براهينهم فى العلوم الرياضية والمنطق وطابت

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٨.

النفوس لما قالوه فى الطبيعيات أحياناً وما بعد الطبيعة أحياناً أخرى ظن الناس أن أقوالهم فى الالهيات لها نفس اليقين. وهى نفس حجة الغزالى فى «تهافت الفلاسفة» وانخداع الناس بالفلسفة ظانين أن للالهيات نفس اليقين الذى للرياضيات والمنطق. وفى نفس الوقت يدلل على نظرية الفيض قارئاً لها من خلال التوراة «وسفر يصيره». فالله هو واهب الصور. وهو المكّون. وقد أقر الفلاسفة بذلك، أن هذه الصور يعطيها الله الذى يسمونه عقلا، واهب الصور. وبرهان ذلك عند بنى اسرائيل قلب الاعيان واختراع الاكوان كما هو منصوص عليه فى «المزامير» وليس بالضرورة قياساً على قول الفلاسفة. الذى يفيض هو روح الهى نبوى الهامى فى حال النبوة أو الولاية. لا يبخل الله بشىء بل يعطى كل شىء. ويسمى الفلاسفة معطى هذه الرتبة العقل الفعال، ويجعلونه أحياناً ملكاً دون الله، إذا اتصلت عقول الآدميين به نالت الجنة وبقاءها الأبدى. كذلك تفيض النفوس والعقول، قوة من قوة، وتتراتب قوى النفس والعقل من الأعلى إلى الأدنى مثل مراتب الكون. ويميز اللاوى فى الطبيعيات بين ما لم يكن فيه سبب شىء من الطبائع وبين ما ينسب إلى قوة غير جسمانية بل الهية. فالطبيعيات حامل للالهيات(١).

ويعتمد اللاوى على «سفر يصيره» لاخراج طبيعيات أقرب إلى نظرية الفيض من تحليل الحروف العبرية وأقرب إلى ما يقوله الشيعة الاسماعليلية فى «علم الميزان» أى التقابل بين بين عالم الروح وعالم الطبيعة، وما هو معروف عند إخوان الصفا من التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر.وهو يشابه أيضاً ما عرضه أفلاطون فى «طيماوس». وقد كان ذلك بناء على طلب الخزرى «أريد أن تعرض علىّ ذوقاً من علوم الحكماء المطابقة للطبيعة(٢)». فعلوم العقل وعلوم الشرع وعلوم الطبيعة متطابقة وطبقاً للنموذج الإسلامى تطابق العقل والوحى والطبيعة. ونظراً لأهمية اللغة والأيام، وهى أحد أشكال التاريخ، عند العبرانيين فإن التقابل يكون أيضاً ليس فقط بين الكون والنفس بل بين اللغة والكون والنفس والأيام. فالحروف الثلاثة أ، م، ش، يقابلها فى الكون: الهواء والماء والنار، وفى النفس: الجسد، والبطن والرأس، وفى السنة: الارتواء والبرد، والحر. والحروف السبع المركبة: ب، خ، د، ك، ف، ر، ت يقابلها فى الكون: زحل، والمشترى، والمريخ، والشمس، والزهرة، وعطارد، والقمر، وفى النفس، الحكمة والثراء، والفلسفة، والحياة، والحسن، والزرع، والسلام، وفى السنة الأيام السبعة ويعزى «سفر يصيره» إلى إبراهيم. وبه الأدلة على وحدانية الله وربوبيته

---

(١) المصدر السابق ص ٢٧.

(٢) حسن حنفى: «من العقيدة إلى الثورة»، الجزء الأول: المقدمات النظرية، الفصل الثالث: نظرية العلم ، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

بأشياء مختلفة من جهة ومتفقة من جهة الواحد. فالأصل «سفّر» يتضمن «سفار» وهو العد والتقدير، «سبور» النطق الالهى، «سيفر» الخط. فالله يثبت عن طريق الطبيعة والكلام أى اللغة. و«سفر يصيره» هو أول كتاب فى الفلسفة اليهودية يتم الاعتماد عليه قبل استعارة فكر الحضارات المجاورة[١].

وتظهر الخصوصية اليهودية حتى فى الطبيعيات. فنظام الفلك أربعة رايات نحو أربعة أرباع الفلك واثنا عشر سبطاً واثنى عشر برجاً ومخيم اللاويين فى داخل المخيمات كما فى كتاب الخليفة «سفر يصيره» والهيكل المقدس فى الوسط، والرب يحملهم جميعا[٢].

وبالاضافة إلى تحويل الطبيعيات إلى الهيات عن طريق الحدوث أو الفيض، عقلاً أو نقلاً تُعاد صياغة جوهر دليل الحدوث على نحو خطابى كما هو الحال عند الغزالى فى «الحكمة فى مخلوقات الله عز وجل». فالحكمة فى المخلوقات من الله وليس من الكواكب والأفلاك أى الطبيعة لأنها مجهولة، مبدأ وسبباً. للطبيعة أفعال التسخين والتبريد والترطيب والتيبيس دون حكمة وخلق. أما التصوير والتقدير وكل ما فيه حكمة أو غرض فينسب إلى الحكيم القادر. هذا هو أصل الإيمان والعصيان لأن الإنسان غير قادر على الأشياء. ومن حاول ذلك بالسحر والطلسمات على ما هو وارد فى كتب المنجمين فهو العاصى.

وبعد الأدلة على وجود الله يبدأ البحث فى الذات والصفات والأسماء كما هو العادة فى علم الكلام الإسلامى. ويقل البحث فى الذات والصفات، ويزداد البحث فى الأسماء فى معظم المقالات خاصة الثانية والرابعة. الذات لا تدرك. والوصول إليها يعنى أن هناك لا محالة أمراً ليس جسمانياً يدبر جميع الجسمانيات، وتعجز الأذهان عن البحث عنه. ولا يمكن تصوره إلا عن طريق أفعاله. فالذات لا يمكن وصفها. ولو كانت موضوعاً للادراك لكان ذلك نقصاً فيها[٣]. بل أنه يستحيل المناظرة فى الذات وما يجب لها من صفات لأنه دون الناظر ودونها حجاب، نور يبهر الابصار فيتعذر عليه إدراكها لقصور البصر والبصيرة عنها لا لخفائها ونقصانها. فإنها أبهر وأشهر وأظهر عند ذوى الابصار النبوية من أن يحتاج فيها الناظر إلى الاستدلال[٤]. وهنا تتوقف الفلسفة كى تفسح المجال للتصوف. الذات نيرة

---

(١) المصدر السابق، الفصل الرابع: نظرية الوجود ص ٤١١– ٦٣٦ وأيضاً الجزء الثانى: التوحيد، رابعاً: الهيات أم إنسانيات ص ٦٠٠– ٦٥٩.

(٢) «الرد ولدليل» ص ٢١٦.

(٣) المصدر السابق ص ٢١١، ٢٢٦.

(٤) المصدر السابق ص ١٩٤، ١٩٨، ٢٠٠، ٢١٠، ٢٢٦.

مجازاً فلا يقبل أن يوصف بالنور والظلمة إلا الأجسام حقيقة، والإنسان والذات مجازاً لأنها ليست بجسم، ولا توصف بنور ولا بظلمة إلا تشبيهاً مع السلب لصفات النقص. وكل الصفات ليست لازمة للذات ومع ذلك تتكثر الذات بها[1].

ومع ذلك يمكن اثبات صفات للذات. فالله حى. وبالتالى تثبت له العلم والقدرة. وهو مريد. عالم بما جل ودق ولا يغرب عن علمه شيء. وهى الصفات الثلاثية فى علم الكلام الإسلامى: العلم والقدرة والحياة دون نسقها وترتيبها. فالعلم يثبت أولاً كنظر ثم يتحول إلى فعل عن طريق القدرة. والحياة شرطهما فى النسق الإسلامى. فى حين تكون الأولوية هنا للحياة، الله الحى وليس للعلم. واثبات العلم المطلق موجه ضد الفلاسفة الذين ينكرون علم الله بالجزئيات.

أما الأسماء فهى نعوت وصفات اضافية مأخوذة من انفعالات المخلوقات له بأسباب قضائه وأقداره[2]. لا فرق إذن بين الأسماء والصفات من حيث المصدر. فكلاهما اضافية من الإنسان إلى الله باستثناء «همفوراش» التى تعنى الواضح المفسر التى ليس لها أصلاً اشتقاقياً بالرغم من أن همفوراش تعنى كصفة تأثيرية المفقر والمغنى، وكصفة اضافية المبارك القدوس، وكصفة سلبية الحى الواحد. الأسماء إذن صفات إنسانية على ما يقول ابن الأيادى عند المسلمين وفيورباخ عند الغربيين[3]. فمثلاً «الوهيم» اسم شاع فى مصر، موطن تعدد الآلهة. فالأسماء لها تاريخ، ولها استعمالات متعددة فى مختلف الحضارات وهو صفة لمالك أمر ما وحاكم، كلاً فى ملك العالم، وجزءاً اشارة إلى إحدى قوى الأفلاك أو طبيعة من الطبائع أو حتى حاكماً من الناس طبقاً للاستعمال الشائع الجارى بين الأمم الذين كانوا يتخذون أصناماً، كل منها محل لقوى فلكية. فالتوحيد سلب لصفات الأشياء وعزوها إلى الله، وكل واحد منها اله، والكل «الوهيم» أى آلهة. ويتم الحلف بها وكأنها حاكم على الناس، متكثرة مثل قوى البدن وقوى العالم. الوهيم على العموم، ويهوه على الخصوص، اسم علم مشار إليه بالصفات لا بالمكان. يشير «الوهيم» إلى الشمس والقمر والسماء والبروج والنار والهواء والكواكب والملائكة الروحانيين فى حين لا يشير يهوه إلا إلى الخاص. الوهيم هو النور المطلق، ويهوه هو النور الثاقب إذ يختلف النور بالنسبة للقائل له. وكما ترتبط الأسماء بالانسان ترتبط أيضاً بالطبيعة. فالانسان كائن طبيعى، والطبيعة

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٥.

(٢) المصدر السابق ص ١٧٤ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق ص ١٠٥.

كائن إنسانى. لذلك يتم استعارة الأسماء الشرعية فى الأحكام الطبيعية. أما صفات الاسم القدس فإنها دون وسائط طبيعية مثل الخالق والبارئ والمهيمن.

ولكن يعترض الخزرى الممثل للمفكر العقلانى المعتزلى على صفات الجسم مثل: يرى، ويسمع، ويتكلم، ويكتب الألواح، وينزل فى جبل سيناء، ويفرح، ويتأسف. ولا يجد اللاوى أى مخرج إلا التأويل أو التشبيه أو المجاز. فلا توجد هذه الصفات إلا كما توجد فى القاضى العادل[1]. ومن ثم يجد الخزرى نفسه فى موقف أسلم، وهو الموقف العقلى الذى يؤدى إلى التنزيه. فمادام العقل يقر بربوبينه ووحدانيته وقدرته، وصدور الكل عنه، وحاجة الكل إليه، واستغنائه عن الكل، فتحصل الهيبة منه والحب له ألا يغنى ذلك عن التجسيم؟ ولكن اللاوى يتراجع من جديد، ويتهم هذا الموقف بأنه دعوى المتفلسفين وكأن التنزيه من صنع الفلسفة، والتجسيم من صنع الدين[2]. ومن ثم يعود الموضوع كله، التنزيه والتشبيه، إلى المنهج من جديد، أولو.ة النقل على العقل مما يؤدى إلى التشبيه أو أولوية العقل على النقل مما يؤدى إلى التنزيه. ثم يضيف اللاوى منهجاً ثالثاً وهو الرؤية النبوية العيانية القائمة على المشاهدة، رؤية الموضوع نفسه الذى يحاول العقل قياسه والنقل روايته. والرؤية وحدها أساس اليقين لا قياسات العقل ولا شكوك النقل. وإذا استطاع العقل ادراك معنى الوهيم لأن العقل ينتهى إلى أن للعالم ناظماً وحاكماً بالرغم من اختلاف الناس فى تصوره تبعاً لقياساتهم وآراء الفلاسفة إلا أن يهوه لا يدرك إلا بالنبوة وحدها دون القياس، بالمشاهدة، بالبصر النبوى الذى به يكاد الإنسان أن يفارق نوعه ويصل إلى نوع ملكى، وتصير فيه روح أخرى[3]. وقد هم إبراهيم بذبح ابنه بمشاهدة الأمر الالهى ذوقاً لا قياساً. وهو ما جعله كيركجارد تناقضاً وسخفاً وفضيحة وعاراً، ومن ثم فهو صدق وحق يؤمن به. ويعذر الفلاسفة إذا لم يتمكنوا من العلم الالهى إلا عن طريق القياس. والأسماء واقعة على أشياء مرئية عند الأنبياء[4]. وبالرغم من أن الفيلسوف لا يشخص من لا اشارة إليه إنما يستدل عليه فقط من آثاره إلا أنه يشار إليه عند النبى بالمشاهدة وبالبصيرة. فالاستدلال يضل، ومن الاستدلال تحدث الزندقة والمذاهب الفاسدة، كالثنوية والدهرية،.وعبادة النار والشمس والفلسفة. أما من سمع خطابه وأمره ونهيه وثوابه عند الطاعة وعقابه عند المعصية فيسميه

---

(١) «الرد والدليل» ص ٤٥.

(٢) المصدر السابق ص ١٥٩.

(٣) المصدر السابق ص ١٩٨.

(٤) المصدر السابق ص ٤٦.

باسم علم، كناية عن الذى خلق العالم. فتحقق لآدم العلم بالخطاب، وبعد ذلك قابيل وهابيل بتقليد الأب ثم نوح وإبراهيم واسحق ويعقوب حتى موسى، ثم الاصفياء بالمشاهدة القلبية لاسمائه، الجلال والسكينة والملكوت بل النار والسحاب. فكلها صور للأسماء الالهية. ومهما حاول العقل التنزيه فإنه يقع لا محالة فى التشبيه فى حين أن النبوة بصرها أجلى من القياس. أن رهبة النفس من المفزعات المحسوسة ورغبتها فى الصور الجميلة كل ذلك يراه النبى فى لحظة وتحصل الهيبة والمحبة مغروزة فى نفسه طول عمره. ولا يمكن للفكر أن يكون كالمعاينة ولا يمكن للمعاينة أن تكون كالسحر والتنجيم.

وإذا كانت المعرفة مقدمة للسلوك، وكان النظر والعمل واجهتان لشىء واحد إلا أن القصد يختلف. فالفيلسوف يعرف الله لذاته لا لمنفعة عاجلة أو آجلة فى حين أن اليهودى يعرف الله تحقيقاً لمنفعة وتحقيقاً لوعد. أن أقصى ما يصل إليه الفيلسوف هو الخير، وحسن الأدب فى القول والعمل، وتعظيم الحق فى سائر الموجودات أى الإيمان والعمل الصالح. المنفعة لديه علم الأشياء بحقائقها تشبهاً بالعقل الفعال ويتحد معه. فالرب لا يحسن ولا يسىء. والعالم قديم لم يخلقه الله إلا على المجاز. أما لليهودى فإن الإيمان بالله نصر وغنم، وتفضيل وإيثار واختيار وشريعة وأرض ومعبد وهيكل. فالمنفعة أساس التأليه. وهذا هو أساس التفرقة بين المتفلسف والمتشرع. فالمتفلسف يطلب الله لذاته وعلى حقيقته فى حين أن المتشرع يطلب الرب لمنافع عظيمة.

وفى مقدمة هذه المنافع الله والشريعة والأرض والشعب. فالله نفسه اله اسرائيل. وهو الشريعة والشعب والأرض والمعبد والهيكل. لذلك قد تسمى اسرائيل التابوت يهوه. واسرائيل شعب الرب، والله اله إبراهيم، علاقة خاصة بين الله واسرائيل وليس بين الله وسائر الملل. حتى إذا عبدته باقى الملل فإنه لا يقبل عبادتهم! فإذا اتبعته وقلدته سماعاً فلا يقبلهم ولا يتصل بهم ولا يرضى عن طاعتهم ولا يسخط لعصيانهم. الأمم كلها سوى اسرائيل متروكة للطبيعة والاتفاق تسعد وتنحس بنفسها لا طبقاً لأمر الهى. «وكذلك خصصنا بقوله الرب وحده اقتادوه وليس معه اله أجنبى، فصار هذا الاسم خاصاً بنا إذ لا يعرفه حق معرفته غيرنا»(١). وضع فى الوهيم كل شىء لاسرائيل. به جميع الحروف الضرورية. اهيه ومنها يهوه الحاضر الكائن والاله أو الالهية جميع القوى الفعالة التى تفتقر إلى رب ينظمها. وسيد الأسياد وهو رب العالمين. و«الإيل» من ايالون وهو الياس. و«القادوش» هو القدوس، تنزيها ورفعة. والمقصود بذلك كله الأمة وأن تكون نسبتها له كنسبة الناس إلى الملك. وفى

---

(١) المصدر السابق ص ١٤٩.

شرح اللاوى لباقى الأسماء تظهر الخصوصية. فمثلاً «الكفود» وهو الجلال، شعاع نور الهى ينفع عند قومه في أرضه، ينبت فيها نبات دون نبات، وتظهر فيها معادن دون معادن، ويعيش بها حيوان دون حيوان، ويختص أهلها بأخلاق دون أخلاق. أرض الميعاد، الشام، ليست كغيرها، وسكانها ليس كباقى الأمم. هم الصفوة الممتازة واللباب. لا تشع الأنوار الالهية إلا فى أرض اسرائيل، ولا تشرق الشمس إلا بها ومنها وكأن حتى قوانين الطبيعة خاصة لاسرائيل. ويشعر الخزرى المفكر الحر بالايغال فى هذه الخصوصية وبالتعسف فى قراءة التاريخ بل وبالخروج عن الموضوع. فقد عاش إبراهيم فى أور مع الكلدانيين، ودانيال فى بابل، وأرميا فى مصر. وكيف تكون الأسماء الالهية مرتبطة بشعب وأرض وتاريخ[١]؟

ثامناً – السمعيات: القدر، والنبوة، والإيمان والعمل، والاختيار

بالرغم من أن موضوع القدر هو أحد مباحث العدل عند المتكلمين المسلمين فى أصلى التوحيد والعدل عند المعتزلة أو فى نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة إلا أنه أدخل فى باب السمعيات مع النبوة والإيمان والعمل والاختيار عند اللاوى. فالالهيات لديه أساساً هى الذات والصفات والأسماء وليس الأفعال. وقد تم التعرض لموضوع القدر والاختيار بناء على طلب الخزرى بعد أن سأم المسائل النظرية الخالصة فى الالهيات وأراد التوجه إلى المسائل العملية عن حرية الإنسان وأفعاله وكأن التقابل بين الالهيات والنبوات عند المسلمين هو تقابل بين النظريات والعمليات عند اليهود. «وأظن أن لا محيد لك عن البحث فى مسألة القدر والاختيار إذ هى مسألة عملية فلتقل لى فيها رأيك»[٢]. فقد كان اتهام الخزرى للاوى فى التوحيد أنه ناقل فكر غيره أى المسلمين فلعله فى موضوع القدر والاختيار يكون له فكره المستقل. والحقيقة أن اللاوى يتبع المسلمين أيضاً والمتكلمين الاشاعرة فى موضوع الاختيار، وينتسب إلى نظرية «الكسب» الأشعرى الشهيرة بالرغم من محاولاته ايجاد الأدلة العقلية عليها. ولكنه فى النهاية يلجأ إلى سلطة الإيمان والوحى والالهام والنبوة والمعجزة مما يجعل الموضوع كله أقرب إلى السمعيات أى النبوات. فكل ما فى هذا العالم ممكن. والممكن يفتقر إلى علة، وكل علة إلى علة حتى نصل إلى العلة الأولى. وهو نفس دليل العلة الأولى التى يستند إليه المتكلمون مسلمين ومسيحيين لاثبات وجود الله. ومع ذلك هناك امكانية للفعل الإنسانى إذ أن التأثيرات فى هذا العالم على أربعة أنواع: الهية وهى نافذة وترجع إلى السبب الأول، وطبيعية وهى أسباب متوسطة بالجوهر،

---

(١) المصدر السابق ص ٤٦– ٥٠، ١٦٣.

(٢) المصدر السابق ص ٢١٦.

واتفاقية وهى أسباب متوسطة بالعرض، واختيارية بسبب إرادة الإنسان. فالموت مثلاً بالسبب الأول هو الله، وبالطبيعى المتوسط بالجوهر هو الأجل، وبالاتفاقى المتوسط بالعرض هو الحرب، وبالاختيار المرتبط بارادة الإنسان هو الانتحار. فالاختيار من جملة الأسباب المتوسطة. وله أسباب تتسلسل أيضاً تسلسلاً غير ضرورى إلى السبب الأول نظراً لأن كل شيء فى هذا العالم ممكن. والنفس مخلاّة بين الرأى ونقيضه تأتى أيهما تشاء، تحمد أو تندم على هذا الاختيار. ولا يعنى ذلك أن هناك حرية اختيار مستقلة عن السبب الأول. فتلك شناعة لاحقة بمن يقول بالاختيار لاخراج بعض الأمور عن قدر الله تعالى. والحقيقة أنه لا يخرجها عن قدر الله جملة بل يردها إليه بطريق التسلسل. ولا يعنى ذلك أن تكون الحوادث مضطرة، سواء كانت الهية أم غيرها فذلك سببه الجهل وايثار الجمهور نسبتها إلى الله لأن ذلك أوثق وأقوى فى الإيمان كما هو الحال عند اسبينوزا[١].

ومن العلة الأولى تأتى الالهامات للأنبياء والفيض على الأولياء والمعجزات والكرامات على الصالحين. فالنطق على أنواع، نبوى وهو الهى، طبيعى عن طريق الاشارات، واتفاقى وهو كلام المجانين، واختيارى وهو كلام النبى فى غير وقت النبوة وكلام العاقل. وكلها تنتسب إلى الله عن طريق التسلسل. فهى كلها قصد أول منه. وسبق العلم لا يمنع من الاستعداد للفعل أو من ضرورة الأخذ بأسباب الحزم[٢]. وقضاء الله فى المعجزات والكرامات لا يحتاج إلى أسباب متوسطة مثل عصمة موسى عن الجوع أربعين يوماً. وإذا كان القضاء حقاً فالجهد محال فى المحسوسات. أما فى النفسانيات، ومنها أسرار الشريعة، فهى نافعة. جالبة للخير، ودافعة للشر. «فإذا أخذ الإنسان بالحزم فى الأسباب المتوسطة بعد التفويض فيما خفى عنه إلى الله بالنية الخالصة أصاب ولم يخب[٣]. وأمره بالطاعة عن سبق علمه أنه سيعصاه ليس عبثاً نظراً لوجود الأسباب المتوسطة مثل الوعظ ومصاحبة الأخيار أو الأشرار. وفى المعجزات تنقلب الاعيان، وتخرق العادات، وتخترع موجودات لم تكن دون حيلة متقدمة. وهذا هو الفرق بين عمل موسى وعمل السحرة[٤]. ويلخص اللاوى موقفه فى القدر والاختيار فى ستة مبادئ عامة يسميها مقدمات وهى: أولاً، الاقرار بالسبب الأول وبأنه صانع حكيم استقراءً فى النفس وفى الطبيعة. ثانياً، الاقرار بأسباب

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٦- ٢٢٠.

(٢) المصدر السابق ص ٢٢١- ٢٢٢.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٢.

(٤) المصدر السابق ص ٢٢٦.

متوسطة ليست فاعلة كالمادة أو الآلات ثالثاً، يعطى الله المادة أحسن ما تقبله من الصور فهو لطيف بالعباد لا يفعل إلا الأصلح رابعاً، للوجود رتبة عالية ودنيا، وهناك مراتب بين الأعلى والأدنى خامساً، تأثر نفوس السامعين بعظة الواعظ مما يوجب التوبة. سادساً، وجود قدرة على الفعل لدى الإنسان، شراً أو خيراً، ويعذر الإنسان بسبب جهله أو عدم توفر الأسباب(١).

وفى موضوع النبوة يضع اللاوى طبقاً لنظريته فى المعرفة هذا التقابل الشائع خاصة فى الفلسفة الإسلامية بين طريق الوحى وطريق العقل. الأول طريق الأنبياء، والثانى طريق الحكماء، ولا سبيل إلى الالتقاء بينهما. الأول طريق الوحى إلى إبراهيم يلغى جميع القياسات. إذا نظر كان قبل الوحى. وإذا أوحى إليه بطلت جميع القياسات. «لكن ربما كان هذا النظر لإبراهيم ايدنا إذ تحقق الربوبية والوحدانية قبل أن يوحى إليه وإذا أوحى إليه ترك جميع قياساته»(٢). على عكس صورة إبراهيم فى القرآن الذى يستدل نظراً على وجود الله. والنبى مؤيد بقدرة الهية على اجراء المعجزات. لا تؤذيه النار، ولا يجوع، ولا يمرض، ولا يهرم، نير الوجه، ويموت اختياراً. وهى رتبة الهية أعلى من الرتب العقلية والنفسانية والطبيعية. والنبوة رؤية عيانية تثبت وجود المرسل، وبالتالى يكون الأنبياء دليلاً أيضاً على وجود الله. أما الحكماء فإنهم يتصلون بالعقل الفعال ولكن طريق الأنبياء أفضل. فالأنبياء رأس الأمة. فإذا كان القلب هو علم التابوت والوصايا العشر والتوراة، فإن علم الوحى هو للأنبياء، وعلم الشريعة للحكماء. وتظل النبوة وقفاً على اسرائيل خاصة بهم وبآبائهم إذا كانت الشرائع عامة للناس جميعاً سواء بسواء. لقد ظهرت الحوادث الآلهية فى أرض مخصوصة وهى الأرض المقدسة وفى قوم مخصوصين وهم بنو اسرائيل. لذلك جاؤوا حجة على كل ملة. إن السبب الأول يعم الجميع، ولكنه على القصد الأول يتوجه إلى بنى اسرائيل بقاء للسكينة بينهم.

وطبقاً لنسق علم الكلام الإسلامى الذى يسير عليه اللاوى يتبع المعاد النبوة.ولكن المعاد فى الفكر اليهودى ليس محورياً. وظل طوال التاريخ منكراً للبعث وحشر الأجساد والحساب والعقاب والحياة الأخروية. لم ينشأ هذا المحور فيه إلا أثناء الأسر البابلى تحت ضغط الاحتلال كنوع من عقائد الأمل والخلاص فى المستقبل. لذلك جاء حديث اللاوى عن الأخرويات قليلاً للغاية لا يستحق الذكر، و هامشياً بصدد التوبة والامتحان والتجربة

---

(١) المصدر لسابق ص ٢٢٢- ٢٢٥

(٢) المصدر السابق ص ١٨٤

والاقتصاص والتعويض فى الآخرة، والنعمة للحسنة أو بر بالوالدين لذلك جاءت المسيحية كرد فعل لتجعل العالم الآخر محورياً بل وترى ملكوت السموات قريب[1].

وفى موضوع الإيمان والعمل يغلب على الفكر اليهودى، كما يبدو من عرض اللاوى، نوعان من العمل: الأول الشعائر والقرابين من أجل خدمة اللاويين للمعبد، والثانى العبادة والزهد والسكينة. الأول أعمال الجوارح والثانى أعمال القلوب. ونادراً ما تظهر مشكلة الإيمان والعمل أى النظر والعمل كما هو الحال فى علم الكلم الإسلامى والأخلاق الفلسفية القديمة والحديثة.ولا يعرف القرابين إلا اليهودى الربانى الحرفى، اللحم والنار والرائحة. ويحاول اللاوى إيجاد دلالات لها ويؤولها معنوياً. فهى تمرين للبدن تهدف إلى صفاء الروح. وهى تفاعل طبيعى أولاً ثم تفاعل نفسى بالأمزجة ثانياً ثم تفاعل روحى خالص بالاشراق. وقد اختار الله اللاويين لخدمة المعبد منذ زمن العجل ابتداء من وكالة العازر بن هارون الكاهن، ثم بنو قاهات من بعده، ثم بنو جرشون،ثم بنو مرارى. وتتفاوت مراتب الاسباط من الأعلى إلى الأدنى مثل أعضاء البدن أو تتداخل فيما بينها فى حلقات ودوائر من المركز إلى المحيط.فأعلاها أو مركزها اللاويون.هم زيت الضوء والبخور والعطر. وثانيها بنوقاهات، الأعضاء الباطنة والتابوت والمنضدة والمذبحان والامتعة والقدس. وثالثها بنو جرشون، أعضاء لينة، وشقق للسكن، وخيمة الاجتماع. ورابعها بنو مرارى أعضاء صلبة، ألواح، وعوارض، وقواعد[2]. ثم يدخل اللاوى فى الفقهيات وأمور الدنيا مثل التهجين فى النبات، وسنة التبوير، واليوبيل، ومسائل الحيض والنجاسة والدم والشحم، والحفظ من الوثنية من طلب غيب من غير نبوة أو سمع من زاجر أو منجم أو قراع أو متفائل أومتطاير. وهى كلها أوامر الهية كعمل الكهنة. ثم يتحول إلى الشرائع السياسية الاجتماعية مثل تحريم القتل والزنا والسرقة أو شهادة الزور على الاقرباء،ثم إكرام الأب والأم، وحب القريب مثل حب النفس، وتحريم الكذب والعدوان، وتحريم الربا والفائدة، وضرورة ميزان القسط والمقادير المضبوطة. ثم يتحول إلى الشرائع النفسانية. فالله هو الرب الاله المطلع على ضمائر العباد. وهنا تبدأ بعض التوجهات الخلقية وضرورة تطابق الأفعال مع الأقوال. وينقد اللاوى المتهودين الذين لا يقبلون جميع فروع الشرائع بل أصولها فحسب ويقبلون النبوة قولاً ويعبدون الأوثان. وأحياناً ينضم إليهم المتفلسفون. وقد حفظ السنهدرين كل هذه العلوم

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢٥.

(٢) المصدر السابق ص ٥٩- ٦٤.

الحقيقية والتخيلية والاصطلاحية فى السحر واللغات، وكل علوم الدنيا وأنواعها، علوم سليمان .

ثم يجمع اللاوى بين «تدبير المتوحد» لابن باجة «والمدينة الفاضلة» للفارابى منتقلاً من الفقه والكلام إلى الفلسفة والتصوف معبراً عن التوتر بين النزعة الروحية الفردية والنزعة الجماعية الشعوبية فى اليهودية. فالمتعبد ليس هو المنقطع عن الدنيا حتى لا يصير كلاً عليها بل هو المحب للدنيا وطول العمر لأن ذلك هو طريق الآخرة. ونموذج المتعبد هو اخنوخ وايليا، الصوفى الذى يعرج إلى السماء. وهو ما سماه الحكماء طريق التفرد والصفاء مثل طريق سقراط. وللنفس قوى ثلاث، مثل أفلاطون، الشهوية والغضبية والعاقلة، والرئاسة للعاقلة، والتوبة فى أيام معلومة، أيام السبت وشهور الصيام. والخيّر هو المحافظ على المدينة، والذى يعدل بين أهلها ويفى بحاجاتهم، ويوفر أرزاقهم حتى تكون له الطاعة. الخيّر هو من كان رئيساً مطاعاً على حواسه وقواه النفسانية والبدنية ويسوسها بالسياسة المدنية. وطاعة البدن للنفس مثل طاعة المدينة للرئيس، طاعة الأدنى للأعلى للوصول إلى رتبة موسى على جبل سيناء، وخضوع القوة الارادية إلى القوة الالهية، ومثل إبراهيم واسحق على جبل موريا. وإذا كانت الأعمال السياسية والنواميس العقلية معلومة كما يلاحظ الخزرى فإن الالهية المزيدة ليست كذلك. الشرائع غير معقولة وبالتالى يستحيل التعليل. وإن عرفت بذواتها فلا تعرف ببراهينها. وإذاكانت المواساة والمشاركة واجبة وكانت رياضة النفس والصوم والخشوع كذلك فإن الأعمال الالهية لا مجال فيها للعقول، إنما العقول تابعة ومقلدة لها مثل امتثال إبراهيم للأمر الالهى ومثل ختان إبراهيم وهو ابن مائة عام علامة للعهد. وهذا هو سبب تمايز اسرائيل بين الشعوب مع السبت والاعياد. «لم تقدر أمة أن تتشبه بنا فى شيء» . وكان ذلك من أقوى الأسباب فى بقاء اسرائيل وذكرياتها منذ بداية الخليقة والخروج وهبة التوراة[1] .

وهذا هو موضوع الاختيار، اختيار الله واصطفائه لبنى اسرائيل. وهو يعادل موضوع الامامة والتاريخ فى علم الكلام الإسلامى. ورداً على سؤال الخزرى: لماذا يعذب الله بنى اسرائيل، واسرائيل من الأمم بمنزلة القلب من الأعضاء؟ ويرد اللاوى بأنه إذا كانت اسرائيل أكثر الشعوب أمراضاً فإنها أكثرها صحة. وأخطرها أمراض القلب أى أهواء البشر التى تؤثر فى أمراض الأعضاء. ولكن الأمر الالهى بمنزلة النفس من القلب. وهو الذى يحفظه من المرض وبالتالى يصح البدن. ورداً على سؤال ثان للخزرى: لماذا غاب العباد والزهاد فى

(١) المصدر السابق ص ٩٠- ٩٦.

اسرائيل؟ يرد اللاوى بأن التقرب إلى الله ليس بالضرورة عن طريق الخضوع له بل عن طريق الأعمال. وتكون الأعمال بالنواميس العقلية كمقدمة للشريعة الالهية ومتقدمة عليها بالطبع وبالزمان. وهى لازمة لأية جماعة من الناس حتى لوكانوا لصوصاً «لأن الشريعة الالهية لا تتم إلا بعد كمال الشريعة السياسية والعقلية»[1]. وفى الشريعة العقلية لزوم العدل والاقرار بفضل الله. فمن فاته هذه فكيف له بالقرابين والسبت والختان؟ للشريعة إذن اساسان، عقلى وطبيعى. العقلى فى الناموس والطبيعى فى العيان والمشاهدة. ولا تتعبد الشريعة الالهية بالزهد بل بالاعتدال بلغة الفلاسفة وبالفرائض بلغة الفقهاء. ففرائض السبت أفضل من التزهد.والتمسك بها أقرب إلى الله من التعبد والانقطاع. ورداً على سؤال ثالث للخزرى: كيف يفتخر الله ببشر؟ يرد اللاوى ببيان واضح وصريح عن الخصوصية اليهودية عبرالتاريخ. فلولا بنو اسرائيل لما كانت التوراة. لم يفضلوا من أجل موسى بل فضل موسى من أجلهم. القرابين والأعمال والشريعة والسكينة كل ذلك من أجلهم. والعقائد والاقرار بربوبيته تعالى وبأزليته وبعنايته وبآياته كل ذلك حق له أن يطمع فى الاتصال ببنى اسرائيل دون سائر الأمم. وبركاته لهم كلهم كشعب واحد وجماعة لا كأفراد.فالواحد للجميع. والبركة والنقمة تحل على الجميع. الفرد فى جماعة كالعضو الواحد فى الجسد الواحد. ومن هنا أتت الدعوة لجمع الشمل فى جامع شتات شعبه، بيت اسرائيل[2].

وتتأكد الخصوصية من جديد فى ختام الرؤية مما يدل على أنها الهدف الأقصى من الكتاب. فقد عزم الحبر على الخروج من بلاد الخزر إلى أورشليم فعز على الخزرى فراقه وسأل: «ماالذى يطلق اليوم فى الشام والسكينة معدومة منها، والتقرب إلى الله مدرك فى كل مكان بالنية الخالصة والتشوق الشديد، ولم تتكلف الضرر فى البر والبحر والأمم المختلفة؟» وهو سؤال المفكر الحر، العقلانى الشامل. ويرد الحبر «لا تتجلى السكينة إلا لنبى أو لجمهور مرضى فى موضع خاص، صهيون مع اسرائيلى صريح زكى الأعمال طاهر القلب خالص النية لرب اسرائيل وأرض الشام خاصة برب اسرائيل والأعمال لا تتم إلا بها، وكثير من الشرائع الاسرائيلية تسقط من لم يسكن الشام، والنية لا تخلص، والقلب لا يطهر إلا فى المواضع التى يعتقدها خاصة لله. ولكن الخزرى يرى أن ذلك هو عبودية الخصوصية وليس تحرر الشمول والعموم فيقول «قد كنت تحب الحرية وأراك الآن تستزيد عبودية من لوازم تلزمك إذا سكنت المشأن من شرائع ليست لازمة لك ههنا». ويرد الحبر بأن حرية

---

(١) المصدر السابق ص ٦٩.

(٢) المصدر السابق ص ٧٣- ٢٧٥، ١٠٥- ١٠٩.

اليهود فى عبوديتهم للخصوصية وأن حرية البشر جميعاً خارج الخصوصية. اليهودية عبودية. «إنما أطلب الحرية من عبودية الكثيرين الذين أطلب رضاءهم لا أدركه... وأطلب عبودية واحد يدرك رضاءه بأيسر مؤنة. فعبودية هى حرية، والتذلل هو العز الحقيقى». ومن ثم تنتهى الاجابة على السؤال الأول فى مقدمة الحوار وسبب تأليف الكتاب عن النية المرضية والعمل غير المرضى بالاجابة النهائية بالخصوصية الاسرائيلية مدعمة بالعقل والنقل والتى تبلغ الذورة فى الشوق إلى العودة إلى أورشليم، وفى تنبيه الناس وتحريكهم إلى محبة ذلك الموضع المقدس أجر وتأكيد للأمر المنتظركقوله «فقد حان أن تتحنن عليها (صهيون) والميقات قد حضر. أن عبيدك احبوا حجارتها، وحنوا إلى ترابها (مزمور ٢ : ١٤-١٥). يعنى أن أورشليم إنما تبنى إذا تشوق اسرائيل إليها غاية الشوق حتى يحنوا على حجارتها وترابها»[١] . فالشوق إلى اسرائيل والحنين إلى حجارتها وترابها يعيد بناء الدولة ويؤسس المعبد والهيكل من جديد. لذلك كان يهودا اللاوى بحق المؤسس الأول للصهيونية فى العصر الوسيط الأوربى.

(١) المصدر السابق ص ٢٢٧- ٢٣٠.

ثانياً : التراث الفقهى

(١)
حق الاختلاف

يستند حق الإختلاف إلى ضرورة الواقع والعقل والشرع. فالبشر مختلفون ولا يمكن جمع الناس على رأى واحد. تلك طبائع الأشياء. ولو كانوا متماثلين لامحى التعدد والتكثر، ولأصبح الناس جميعاً وحدة متكررة، نسخاً من أصل واحد، ولضاعت الفردية، وهى أهم ما يميز الوجود الإنسانى «وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً»(١٩ : ٩٥). هذا التفرد نتيجة طبيعية لحرية الفكر، ولإختلاف طرق الإستدلال. وإلا فلماذا كان الاجتهاد أحد مصادر التشريع؟ المدارس الفقهية مختلفة، والفرق الكلامية متعددة، والطرق الصوفية متنوعة، ومناهج التفسير متعارضة. لذلك قال الفقهاء: الحق النظرى متعدد، وهو إختلاف طرق الإستدلال طبقاً لاختلاف المجتهدين، والحق العملى واحد وهو الصالح العام الذى يهدف الإجتهاد إلى تحقيقه.

وقد ركز القرآن الكريم على هذا المعنى الطبيعى للإختلاف فى القرآن سبع مرات، منها ستة بمعنى إيجابى وهوالإختلاف الطبيعى فى ظواهرالطبيعة، إختلاف الليل والنهار (خمس مرات)، وإختلاف الألسنة والألوان (مرة وحدة)، ومرة واحدة بمعنى سلبى عندما يتعلق الأمر بالقرآن الكريم الذى لا خلاف فيه «ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه إختلافاً كثيراً» (٤: ٨٢). كما ورد لفظ «مختلف»عشر مرات سبعة منها بنفس المعنى الإيجابى وهو إختلاف مظاهرالطبيعة، وإختلاف ألوان الشراب الذى يخرج من بطون النحل والذى فيه شفاء للناس وإختلاف ألوان الجبال، وإختلاف ألوان الناس والدواب، وإختلاف أكل الزرع والنخل، وإختلاف ألوان ما فى الأرض، وإختلاف ألوان الثمرات، وإختلاف ألوان الزرع،وواحد منها إيجابى فى إختلاف الآراء وكأن الإختلاف فى الطبيعة صنوان للإختلاف فى الرأى. فالطبيعة والذهن من نظام واحد،«ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة،ولايزالون مختلفين. إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم» (١١ : ١١٨– ١١٩)، ومرتان فقط بمعنى سلبى إذا ما كان الموضوع خارج نطاق المعرفة الحسية المباشرة مثل يوم القيامة «وإنكم لفى قول مختلف» (٥ : ٨)، «عم يتساءلون، عن النبأ العظيم، الذى هم فيه مختلفون» (٣٨ : ٣).

مجلة القاهرة، سبتمبر ١٩٩٢.

أما فعل «إختلف» فقد وردثلاثين مرة معظمها يشير إلى التجربة السابقة لأهل الكتاب الذين إختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات، فقد أختلف اليهود والنصارى على أقوال أنبيائهم وعلى صحة كتبهم وتنازعوا، وضاع الحق، وجادلوا بالباطل، ووقع الشقاق بينهم. «وإن الذين إختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد» (٢ : ١٧٦). فالإختلاف هنا فى الأصول وليس فى الفروع. فى الكتاب نفسه وليس فى تفسيره، فى الوحى ذاته وليس فى فهمه وتأويله «ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه»(٤١ : ٤٥). وقد وصل حد الإختلاف إلى إيمان البعض وكفر البعض الآخر «ولكن إختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر» (٢ : ٢٥٣). فكيف يقع الخلاف بعد العلم؟ «فما إختلفوا إلا من بعد ماجاءهم العلم بغياً بينهم»(٤٥ : ١٧). وكيف يقع الشقاق والأصل واحد؟ الإختلاف هنا ظنى يقوم على شك بل ويقوم على المصلحة والهوى «وإن الذين إختلفوا فيه لفى شك منه»(٤ : ٢٥٧).ويقع فى العقائدكما هو الحال عند النصارى فى شخص المسيح عيسى بن مريم أوفى الشرائع كما هو الحال عند اليهود فى السبت «إنما جعل السبت على الذين إختلفوا فيه»(١٦ :١٢٤). وقد كان هذا الإختلاف أحد أسباب نزول القرآن الكريم ليبين للناس ما إختلفوا فيه، وليحيل الظن إلى يقين، والشك إلى تثبت «وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما إختلفوا فيه»(٢ : ٢١٣)، «وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذى إختلفوا فيه»(١٦ : ٦٤)، «وإن هذا القرآن يقص على بنى اسرائيل أكثر الذى هم فيه يختلفون»(٢٧ : ٧٦). فإن لم يهتد أهل الكتاب ويرضوا بهذا الفصل فيما شجر بينهم من خلاف، وهو وحى مثلما أتى من الأنبياء السابقين، فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون «ثم إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون» (٣ : ٥٥). الأصل هو الإتفاق، والإختلاف هوالفرع، «وما كان الناس إلا أمة وحدة فاختلفوا» (١٠ : ١٩). والحكم يوم القيامة فى الإختلاف هو عود إلى أصل الوحدة الأولى. الإختلاف إذن نوعان: الأول طبيعى بشرى أقرب إلى التنوع منه إلى الإختلاف، طبقاً لتغير المصالح وتنوع الإجتهادات، وهو إختلاف فى التأويل، وهو الإختلاف الإيجابى المشار إليه «إختلاف الأئمة رحمة بينهم». والثانى شقاق فى وحدة الأمة وتضارب فى الأصول مثل إختلاف أهل الكتاب الذى.لاحل له فى الدنيا إلا بكتاب جديد ليبين أوجه الإختلاف أو يوم القيامة عندما تتكشف الحقائق، ويتم الإطلاع على بواطن الأمور. وهو الإختلاف السلبى الذى يؤدى إلى الفرقة والتكفير المتبادل بل والقتال بين المتخاصمين.

الأول خلاف داخلى حله فى الحوار داخل إجتهادات الأمة من أجل تحقيق مصلحة مشتركة. والثانى خلاف خارجى لا حل له إلا من الخارج، من كشف للحقيقة من طرف

ثالث، من وحى آخر فى الزمان أو فى نهاية الزمان عندما ينتهى التاريخ، وتنتهى أهواء البشر.

والجماعات البشرية مختلفة نظراً لتعبيرها عن مصالح وقوى متباينة. فآراء الفقراء غير آراء الأغنياء فى توزيع الدخل، ونظرات الضعفاء غيرنظرات الأقوياء فى توزيع السلطة. ووجهات نظر الأقلية غير وجهات نظر الأغلبية فى نظم الحكم. الصراع بين الناس واقع فعلى«ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض»(٢ : ٢٥١)«ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع» (٢٢ : ٤٠).والقرآن الكريم مملؤ بالحوار بين القوى المتصارعة، بين النبى وقومه، وبين المؤمنين والكافرين بالجدل والموعظة الحسنة.

والأمم مختلفة الطبائع والأمزجة، والشعوب متباينة المشارب،لكل شرعة ومنهاج، ولكل قبلة هم موليها. فالصينيون غير الهنود، والفرس غير اليونان، والشرق غيرالغرب. وقد لاحظ «الشهرستانى» من قبل أن بعض الشعوب أميل إلى التجريد منها إلى الحس، وأن البعض الآخر أقرب إلى المحسوس منها إلى المعقول. كما لاحظ «ابن سينا» أيضاً إختلاف خصائص الشعوب. فبينما العرب يتجهون نحو خصائص الأشياء والأفعال يتجه اليونان نحوالصفات العمومية، «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً» (٥ : ٤٨)، وذلك من أجل التعارف والحوار، وتبادل الخبرات والمنافع «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا» (٤٩ : ١٣).

كما أن مراحل التاريخ مختلفة،كل منها يفرض روح عصره. فالقدماء غيرالمحدثين، والحضارات القديمة غير الحضارات الحديثة، والعصر القديم غير العصر الحديث، والمتقدمون غير المتأخرين، والخلف غير السلف. لاحظ القدماء ذلك فى تاريخ الطبقات، وتوالى الأجيال، طبقات الشعراء، وطبقات المعتزلة، وطبقات الصوفية، وطبقات الأطباء، وطبقات البلغاء، وطبقات المفسرين، وطبقات الأمم. هناك الصحابة والتابعون وتابعو التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. الشعر العمودى القديم غير الشعر الحديث، والمعمار القديم غير المعمار الحديث، وإجماع كل عصر ملزم لعصره فقط نظراً لإختلاف العصور وتغير المصالح. الماضى غير الحاضر، والمستقبل غير الماضى، وما سلف انتهى،وما خلف آت.

ونشأت الحضارة الإسلامية وأزدهرت بفضل هذا التعدد والتنوع دون أن يكفر أحد أحداً. فنشأت مدارس الفقه الأربعة، والفرق الكلامية الثلاثة والسبعون، والمذهب الفلسفية المتباينة التى يقوض بعضها بعضاً، والطرق الصوفية المختلفة. وتعدد التفسير بين المنقول والمعقول، بين الأثر والرأى. واختلف البلاغيون فى البلاغة، فى اللفظ أم المعنى، ووضع الأصوليون منطق الإشتباه لفهم هذا التعدد فى الفهم: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول،

المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد، العام والخاص. ووقعت مناظرات مثل تلك التى بين «السيرافى» و «أبى بشر» حول اللغة والمنطق. بل وأصبح الإختلاف موضوعاً لعلم الجدل وأدب المناظره والتعارض والتراجيح. وإليه أشار القرآن الكريم فى وصف الإنسان «وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً» (١٨ : ٥٤). قام به الأنبياء مع أقوامهم «قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا» (١١ : ٣٢). بل أنه أمر شرعى له آدابه وأحكامه «وجادلهم بالتى هى أحسن»(١٦ : ١٢٥).

وأستمرت الحضارة الإسلامية على هذا النحو التعددى حتى القرن الخامس الهجرى حين أنتهى التعدد إلى تكافؤ الأدلة، وتعادل الشيء ونقيضه، حجج التوحيد وحجج التثليث، أدلة التنزية وأدلة التشبيه. وضاع المقياس الواحد والمعيار الذى يحكم به على صواب الأشياء وخطئها. وفى نفس الوقت بدأ الخطر الخارجى، الخطرالصليبى الذى يتطلب وحدة القوى، والاجتماع على رأى وحد، وتقنين العقائد فى قواعد، واختيارالفرقة الناجية، وتكفيرالفرق الهالكة. فتم اختيار «الأشعرية» عقيدة لأهل السنة، والتصوف طريقاً للأمة. واجتمعت الأشعرية والتصوف فى شخص «أبى حامد». فأصبح «الإقتصاد فى الإعتقاد» معياراً لعقائد الأمة و «إحياء علوم الدين» طريقاً للناس. الأول يقدم للحاكم أيديولوچية السلطة، لا فرق فيها بين صفات الله وصفات الحاكم من حيث الإطلاق والكمال، والثانى يقدم للناس أيديولوچية الطاعة والاستسلام من صبر وتوكل وقناعة وزهد وفقر ورضا. يقدم للملوك «التبر المسبوك» ويقدم للعامة «الجام العوام». فالحاكم مطمئن على سلطانه، والناس راضية برزقها وقسمتها فى الدنيا. ثم تم تكفير المعارضة منعاً للإختلاف، معارضة الشيعة السرية فى «فضائح الباطنية» ومعارضة الفلاسفة العقليين العلنية فى «تهافت الفلاسفة». درءا لمخاطر العقل واعمال النظر.

وإستمرت هذه الأحادية فى الفكر والنمطية فى الإختيار طالما إستمر الخطر الخارجى، الصليبى من الغرب، والتتار والمغول من الشرق، والإستعمار الأوربى يعود من الشمال فى أوربا ضد الجنوب فى أفريقيا وآسيا. والإستعمار الشرقى الروسى يعود من الشمال فى أسيا ضد الجنوب فى آسيا الوسطى. وتم حصار العالم الإسلامى من كل الجهات من الإستعمار فى الغرب والشرق الذى إتحد فى دول الشمال ومن التبشيرفى الجنوب فى أفريقيا وجنوب شرقى آسيا. وتركيا وريثة الخلافة أضنتها الحروب فى الخارج والاستئثار بالرأى فى الداخل. فالاجتماع على رأى واحد ضرورى. ولا وقت للتعدد والإختلاف، فالوحدة قوة، والإختلاف ضعف، ولا صوت يعلو فوق صوت المعركة. يمنع ذلك من الإنهيار، وضياع الخلافة وتبعثر المسلمين وإحتلال أراضيهم فى الاستعمار الحديث.

وبعد التحرر من الإستعمار، تعثر بناء الدول الحديثة فى السياسة والإقتصاد، وظهرت أزمة الحرية والديمقراطية فى البلاد. تحولت إلى دول الرأى الواحد والحزب الواحد نظراً لأن الفرقة الناجية هى التيار الشعورى الأعم فى الوعى التاريخى الذى يمد الوعى السياسى بتصوره وقيمه. ظهر الإستبداد فى الرأى وغياب المشورة، بالرغم من وجود تيار آخر لم يعش فى الوعى التاريخى وبالتالى غاب فى الوعى السياسى يمثله «لاخاب من استشار».وتحوّل الأمر بالشورى «وشاورهم فى الأمر»، «وأمرهم شورى بينهم» إلى مجرد إعلان عن عظمة النفس فى الماضى والحاضرعند الحالمين بمجتمع مثالى وبحكم إسلامى، ويجدون فيه مجرد تعويض نفسى عن مآسى الحاضر ومظاهر الاستبداد فيه. وأحياناً يصبح مجرد شكل وغطاء خارجى فى «مجلس شورى» للقبيلة غير ملزم أو للدولة نصفه مزور ونصفه معين، لا قيمة له ولا دور. واستمر تكفير المعارضة والنيل من شرفها ووطنيتها واتهامها بالعمالة للغرب أو بالإلحاد مع الشرق. وإمتلأت السجون بالمخالفين فى الرأى. ووصل الأمر إلى اغتيال زعماء المعارضة. وأممت الصحافة بحجة ملكيتها للشعب، وسيطرت الدولة على أجهزة الإعلام بحجة بسط سلطان الدولة، والدفاع عن هيبتها. وبرز فقهاء السلطان يزينون للحاكم أعماله، ويبررون قراراته. إذا ما رفض الصلح والمفاوضة والإعتراف بالعدوكان الإسلام معه يشد أزره ويناصره على أعدائه. وإذا ما صالح واعترف واستسلم كان الإسلام معه يبارك خطواته ويقوى عزمه. وإذا ما رأى أن الإشتراكية بها دفاع عن مصالح الناس خرج الإسلام أشتراكياً، فثروات المسلمين للمسلمين، والملكية إستخلاف، والناس شركاء، والعمل وحده مصدر القيمة، ولا طبقية فى الإسلام، والتأميم رعاية للصالح العام. وإذا ما إنقلب إلى الضد ورأى أن الرأسمالية لم تعد جريمة كان الإسلام مع الإقتصاد الحر، وآليات السوق والإنفتاح الإقتصادى، والربح السريع، وشركات توظيف الأموال، والبنوك الإسلامية.

وما حدث بالأمس يحدث اليوم نتيجة لاتصالنا بالغرب الحديث، وظهور رافد آخرفى الفكرالعربى هو الرفد الغربى الوافد بالاضافة إلى الموروث القديم. وأصبح لدينا فى حياتنا المعاصرة تعدد فى الإتجاهات، وتباين فى الآراء، وتنوع فى الإختيارات السياسية، كل منها له منطلقاته النظرية، وأهدافه القومية، ومواقفه الفكرية. جربنا استئثاركل فريق بالرأى، والإنفراد بالحكم فإنهار الجميع. التبعة مثقلة، والأزمة متفاقمة، ولا يقوى أى منها أن يتحمل مسئولية الجميع وحمل التبعة وحده.

فالليبرالية إحدى اتجاهات العصر. وجدت فى مصر منذ القرن الماضى. فقد كان أول برلمان فى مصر عام ١٨٦٦ . وكانت دعامة الحكم حتى ١٩٥٢ . ثم عمت أرجاء الوطن العربى على درجات متفاوته خاصة فى لبنان وتونس. ليست بالضرورة وافدة كما يرى ذلك

التيار العلمى العلمانى فى الفكر العربى المعاصر ولكنها أيضاً موروثة من روح القرآن والشورى والنصيحة والحسبة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. عرفها القدماء منذ الخلفاء الراشدين في قول عمر «لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» وعند الأفغانى وتلاميذه. فيقول «عرابى» أمام الخديوى «ان الله خلقنا أحرراً ولم يخلقنا عبيداً أو عقاراً، والله لا نورث بعد اليوم». الليبرالية عند «الطهطاوى» وخير الدين التونسى فى مصر وتونس موروثة ووافدة، قراءة للتراث من منظور التنوير الأوربى، وقراءة التنوير الأوربى من خلال التراث، وقراءة كليهما من خلال حاجة العصر إلى الحرية. وبعد الأزمات الأخيرة وانقلاب الثورة العربية إلى ثورة مضادة وانحسار القيم الليبرالية وعدم مشاركة الشعوب فى صنع القرارات مع الحكم بما فى ذلك القرارت المصيرية، قضايا الحرب والسلام، لم تجمع أمة كما أجمعنا على ضرورة الحرية والديمقراطية فى حياتنا الفردية والاجتماعية حتى لاينفرد حكم بعقد صلح مع عدو، ولاينفرد آخر بشن حرب على جار، ولا يذهب ثالث إلى أستدعاء قوات أجنبية ضد أخيه حتى ولو أخطأ، فالأجنبى له أهدافه ومطامعه عند الاثنين، ولا يلجأ رابع إلى إعطاء شهادة شرعية لهذا التدخل بإجماع هش منقوص. صحيح أن لليبرالية حدودها النظرية والعملية. تظل أقرب إلى الوافدة منها إلى الموروثة، تقدرها الصفوة أكثر مما تقدرها العامة، وتؤدى أحياناً إلى الخلط بين الحرية والأهواء الشخصية، وتنتهى أحياناً إلى الرأسمالية بدعوى الاقتصاد الحر القائم على المنافسة والربح، وتعلى النزعة الفردية على النزعة الجماعية، ومع ذلك يظل تعبيرها عن حاجة العصر. ويكون التحدى أمامها هوكيفية انبثاقها من الموروث أكثر من ورودها من الوافد حتى تهتز الثقافة المحلية، وتتحرك العامة، ويفك حصارها، وتصبح إختياراً قديماً جديداً مثل المعتزلة القدماء بإعلاء شأن العقل وحرية الإختيار والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى آخر ما هو معروف من مبادئ التوحيد والعدل. والقومية أقرب عهداً إلينا من الليبرالية. قامت أولاً ضد النزعة الطورانية فى حزب «تركيا الفتاة» (ساطع الحصرى) والذى أنتهى بالأستيلاء على السلطة والقضاء على الخلافة فى ١٩٢٤. ثم توجهت ثانياً ضد الأستعمار (ميشيل عفلق) تجمع بين الحرية والاشتراكية والوحدة. وبالرغم من انحسار الفكر القومى خاصة بعد أحداث الخليج الأخيرة إلا أن القومية مطلب الجميع. فالأمة واحدة وأن تعددت دولها وأقطارها!. لم يختلف عليها قطر ولم ترفضها دولة، وأكدتها جميع تيارات الفكر العربى المعاصر. فالإصلاح الدينى يؤكد وحدة العرب كخطوة نحو الوحدة الإسلامية أو الجامعة الشرقية. والتيار الليبرالى يرى أن القومية والإسلام صنوان، وأن الإسلام ظهر ببلاد العرب لتوحيد العرب فى أمة واحدة وأن عزة الإسلام بعزة العرب، وأن العرب قلب الإسلام ورصيده الأول. والتيار العلمى

العلمانى حمل لواء العروبة كملجأ لنصارى الشام وتوحيد للأمة من خلال اللسان وإن لم يكن من خلال الدين. بوالرغم من أزمة الواقع العربى منذ اختفاء الناصرية، وانشقاق البعث، والعدوان على الخليج إلا أن الشعب العربى من المحيط إلى الخليج طالب بوقف العدوان. يجتمع فى الأفراح مثل حرب أكتوبر، وفى الأحزان مثل حرب الخليج. تظهر وحدته فى الأزمات وإن تفرقت الحكومات، وأختلفت النظم، واشتدت الحملات الإعلامية. فالعربى واحد فى كل مكان. إنما العروبة هى اللسان. صحيح أن للقومية حدودها النظرية والعملية. فقد تصل عند الغلاة إلى ارتباطها بالعرق العربى وليس فقط بالثقافة والحضارة العربية. وقد تكون عند فريق آخر علمانية صرفة. التراث جزء من الثقافة دون التزام صريح بالشريعة. وقد تكون أقرب إلى الوافد منها إلى الموروث، تعبر عن الأيديولوچيات القومية فى الغرب فى القرن الماضى، عصر تفتت الإمبراطوريات الأوربية وبداية عصر القوميات. ومن هذا العصر خرجت الصهيونية كحركة قومية لليهود درءاً لاضطهادهم فى الدولة القومية الأوربية. وليست قومية أولى بأخرى حتى ولو اختلفت القوميات فيما بينها بين النزعة الإنسانية الشاملة مثل القومية العربية والنزعة العنصرية الخاصة مثل الصهيونية. وان الممارسات القومية تجعل الفكر القومى ذاته موضوعاً للنقد الذاتى مثل الشقاق بين سوريا والعراق ثم احتلال قطر عربى آخر مما أدى إلى العدوان الأمريكى على العرب جميعاً.

كما عرف العالم العربى الماركسية منذ أوائل القرن خاصة فى مصر وسوريا والعراق والسودان والمغرب العربى، وتكونت أوائل الأحزاب الشيوعية فى معظم الأقطار. وكان لها دورها النضالى الطليعى فى الجزائر ولبنان وتونس ومصر والسودان وسوريا والعراق واليمن. ودخل معظمها الجبهات الوطنية مع القوميين من أجل النضال المشترك ضد الاستعمار والصهيونية. وكانت نافذة للفكر العربى المعاصر للإطلاع على الأدبيات الاشتراكية وعلى الآداب الثورية فى العالم. واستطاعت تحويل العقل العربى نحو الواقع والمجتمع، وأمدته بمنهج رصين لتحليل الظواهر الاجتماعية. وقامت بدور العلاج عن طريق الصدمات خاصة وأن الإصلاح الدينى والليبرالية يهملان إيجاد جذور لهما فى التراث القديم بمنطق التواصل. ومازال منطق الإنقطاع هو الذى يحكم الصلة بين الماركسية والتراث القديم باستثناء اجتهادات معدودة فى مختلف اتجاهات «اليسار الإسلامى» أو «الثورة الإسلامية» والتى تعبر عن حاجات العصر فى الحرية والاشتراكية والوحدة. صحيح أن هناك بعض الحدود النظرية والعملية، فى النظرية وفى التطبيق مثل باقى الاتجاهات الرئيسية فى الفكر العربى المعاصر. فالنظرية فى النهاية وافدة ومحاولات اخراجها من الموروث ما زالت محدودة، ومرتبطة بظروف الثقافة الأوربية وتاريخها وطبيعة معطياتها الدينية والفكرية. ومازال

أنصارها فى العالم العربى قلة من صفوة المثقفين أم من جماهير العمال، يسهل حصارها واتهامها بالكفر. لم تتأقلم بعد فكريا مع الثقافات الشعبية المحلية. وفى الممارسات السياسية، بالرغم من نشاطها وحركتها وقدرتها على حشد الجماهير فى نظام الخلايا السرية أو العلنية إلا أنها مازالت متهمة بممارسة العنف وتكوين التنظيمات السرية لقلب نظم الحكم القائمة، والإستيلاء على السلطة. تتحالف مع المعسكر الاشتراكى أحياناً على حساب الاستقلال الوطنى، وتقع فى الدجماطيقية المذهبية التى تميز المجتمع التقليدى، وتصبح نوعاً من السلفية.

أما التيار الإسلامى الممثل فى الجماعات الإسلامية الحالية فله منطلقاته النظرية فى الحاكمية ومطالبه العملية فى تطبيق الشريعة الإسلامية. وله رصيده الضخم فى التاريخ. فقد قامت دول، إسلامية باسمه ومازالت قائمة. ومازال أقدر التيارات على حشد الجماهير فى الجزائر وتونس ومصر والسودان والأردن ولبنان دفاعاً عن الهوية ضد التغريب، واثباتاً للأنا فى مواجهة الآخر. قوته فى أنه ينبع من أعماق التراث فلا يتهم بأنه فكر وافد، وفى أنه سليل الحركة الإصلاحية التى أسسها «الأفغانى» والتى شكلت معظم الحركات والأحزاب الوطنية فى العالم العربى. ونظراً لفشل التيارات الثلاثة الأولى منذ هزيمة ١٩٦٧ وإختفاء الناصرية، والعدوان المزدوج على الخليج، يبقى التيار الإسلامى هو الوحيد الذى يمثل طوق النجاة للجماهير العربية، كرد فعل وليس كفعل. ولما كانت الأنظمة الحاكمة تنقصها الشرعية من حيث مصدر السلطة، فالإسلام لا يعترف بالملكية أو بنظم الحكم الوراثية، أو من حيث رصيدها التاريخى الوطنى بعد إحتلال مزيد من الأراضى فى فلسطين، وزيادة عدد المسجونين السياسيين، وتباعد الهوة بين الأغنياء والفقراء، وإنهيار آمال الوحدة فى المعارك الطائفية والقبلية والعشائرية والقطرية، وزيادة الإعتماد على الخارج فى السلاح والغذاء، وإنتشار التغريب فى الحياة اليومية، وسكون الجماهير مهما عصفت بالعالم العربى من أحداث، فإن التيار الإسلامى يقدم نفسه على أنه الملاذ الأول والمنقذ الأخير. صحيح أن التيار يفتقد الحوار مع باقى التيارات الأخرى باستثناء الأردن ولبنان، ومازال يمتلك الحق كله فى حين أن مخالفيه فى غواية وضلال، وأنه لا يقدم برنامجاً سياسياً اجتماعياً اقتصادياً يتجاوز الشعارات إلى مضامينها والحاكمية والشريعة إلى الحرية والخبز، وأنه مازال يغلب عليه الغضب والحنق والرغبة فى الثأر والتدمير والعنف مما ناله على أيدى نظم الحكم الليبرالية والقومية والماركسية من تعذيب واعتقال وتهميش وإستبعاد من الحياة العامة، يريد هدم كل شيء ويبنى من جديد دون تطوير لما هو قائم تدريجياً حتى يقترب الواقع من المثال، وبالتالى يقع ضحية الثنائية المتصارعة بين الحق والباطل، الله والطاغوت، الإيمان

والكفر، الإسلام والجاهلية، طبقاً لجدل الكل أو لا شيء. ومع ذلك مازال يمثل القوة المرئية واللامرئية كفاعلية قادرة على إحداث تغير أجتماعى ويكون السؤال فقط أين؟

وبالرغم من هذه التعددية التى يفرضها الواقع العربى المعاصر فى الفكر والسياسة إلا أن الأهداف العربية القومية واحدة. لا تعنى التعددية إذن التشتت والتضارب والإختلاف والتناقض والتقاتل والتكفير والإتهام المتبادل بالخيانة والعمالة بل تعنى أختلاف الأطر النظرية فى تحقيق أهداف قومية واحدة يتفق عليها العرب والمسلمون جميعاً: تحرير الأرض من الإحتلال، والحرية والديمقراطية ضد القهر والإستبداد، العدالة الاجتماعية ضد الفرق الشاسع بين الأغنياء والفقراء، وحدة الأمة ضد مخاطر التجزئة الطائفية والعشائرية والقبلية والأسرية، التنمية المستقلة ضد الاعتماد على الغير فى الغذاء والسلاح والثقافة، تأكيد الهوية وإثبات الذات حماية من التغريب وتقليد الآخر والتبعية له، حشد الجماهير وتعبئتها ضد السلبية والسكون واللامبالاة. وهنا يتم تحقيق نموذج الوحدة والتنوع، وحدة الغايات وتنوع الوسائل. فالوحدة بلا تنوع فراغ وتجريد وموت، والتنوع بلا وحدة تشتت وتضارب وتفتت وضياع.

إن المآثر التى يمكن أن تنتج عن حق الإختلاف عديدة. منها الديمقراطية، وحق الآخر فى إبداء الرأى ومنع الإستبداد، والإستماع إلى الرأى الآخر، والحوار والتدبر والمشورة. وذلك أقوى للحاكم وأرسخ للنظام من الإستئثار بالرأى. الحاكم المستبد برأيه ضعيف خائف، يخشى من الحوار والمشورة، لا يأمن الانقلابات عليه إذا ما ضعف جنده، وخفت قبضته، وقوى الرأى الآخر، وأصبح قادراً على حشد الناس والتعبير عن الصالح العام. إن حق الاختلاف يمثل عوداً إلى تاريخنا العظيم، إحياء لتراث فقهاء الأمة كما أنه عود لثقافتها وممارستها إلى أصولها فى الكتاب والسنة. وهو فى نفس الوقت كسب لإحترام الغير لنا وعدم معايرتنا بأنه هو وحده الذى عرف حرية الرأى وحق الاختلاف واحترام الرأى الآخر والتعددية فى حين لم يعرف غيره إلا الإستبداد بالرأى، الرأى الواحد، وقهر الرأى حتى أنه تم الربط بين حضارات الشرق والواحدية فى الفكر والسياسة، فى العقيدة والشريعة فيما سمى باسم «الاستبداد الشرقى» الذى يقوم على الإله الواحد، والملك الواحد، والحزب الواحد، والرأى الواحد والذى استقر ربما فى حديث الفرقة الناجية الذى مازال يشكل وجداننا، ويعمل فى شعورنا ولا شعورنا.

إن ثقل ألف عام من أحادية الرأى فى وعينا القومى ليرجح باستمرار التعددية وحق الإختلاف الذى كان وراء حضارتنا الأولى فى القرون الأربعة الأولى. ومن ثم كان وعينا

القومى أعرجاً، له ساق طويلة فى الاستئثار بالرأى وساق قصيرة فى التعددية وحق الاختلاف. لذلك نتجه فى سيرنا باستمرار نحو أحادية الرأى. كما أن رؤيتنا للعالم عوراء نرى بعين واحدة أحادية الرأى ولا نرى بالعين الأخرى التعددية وحق الاختلاف. فإلى أى حد يستطيع فكرنا القومى أن يعيد التعادل بين الكفتين، بين الرأى والرأى الآخر، وأن يصبح وعينا القومى بساقين متساويتين، وأن تصبح رؤيتنا للعالم بعينين اثنتين؟ هذا هو التحدى التاريخى أمام الفكر العربى أن يعيد التوازن إلى الوعى القومى خلال الألف عام من الرأى الواحد إلى سبعمائة وزيادة القرون الأربعة الأولى من حق الاختلاف بثلاثة قرون أخرى، الزمن المنقوص من الرأى الواحد حتى يقع الحوار بين تيارين متكافئين، سبعمائة عام من أحادية الرأى وسبعمائة عام أخرى من حق الاختلاف. هنا فقط، وبعد هذا الجهد التاريخى، والسباحة ضد التيار لعدة أجيال، بدأها رواد النهضة، تستطيع الثقافة العربية أن تجمع بين الوحدة والتعدد، بين الحق الواحد وتعدد قراءاته والإجتهاد فيه طبقاً لروح كل عصر.

(٢)
المذاهب الإسلامية

نشأت المذاهب الفقهية الإسلامية كضرورة اجتماعية بعد عصر الفتوح، واحتياج المسلمين إلى أحكام شرعية فى وقائع جديدة لم تكن موجودة فى عصر الرسول. كانت الفتاوى تؤخذ أولاً فى عصر الصحابة من القراء منهم، الحاملين للكتاب والعارفين بدلالته، والراوين للحديث. وفى عصر التابعين كانت تؤخذ من الصحابة الذين بقت فتاويهم معروفة فى الأمصار التى عاشوا بها. فاعتمد أهل المدينة على فتاوى عبد الله بن عمر، وأخذ أهل الكوفة فتاويهم عن عبد الله بن مسعود، واستمد أهل مكة أحكامهم من فتاوى عبد الله بن عباس. واسترشد أهل مصر بفتاوى عبد الله بن عمرو بن العاص... الخ. وأخذ تدوين الفقه نفس مسار تدوين الحديث عبر أجيال أربعة: الرسول، والصحابة، والتابعين، وتابعى التابعين. وهم المحدثون فى علم الحديث والفقهاء فى علم الفقه.

والمذاهب متعددة. منها ما اندثر، ومنها ما بقى. فمن مذاهب أهل السنة أندثرت مذاهب الأوزاعى والثورى والليث بن سعد وداود الظاهرى. فقد عرف الأوزاعى (٨٨-١٥٧هـ) بالشام. ركز على أهمية النصوص من الكتاب والسنة. وقد انتشر مذهبه فى الشام والأندلس ثم تورای لمزاحمة مذهب الشافعى له فى الشام ومالك فى الأندلس. وعاش حتى القرن الثانى. أما سفيان الثورى (٩٧- ١٦١هـ) فقد رفض المناصب القضائية التى عرضها عليه الولاة والحكام، وآثر البعد عن الدنيا والزهد فيها واختفى. ولم يبق مذهب الليث بن سعد المصرى المولود فى قلقشندة وتوفى فى ١٧٥هـ لعدم تدوينه، وقلة اتباعه، وحسد أقرانه، وقسمة مصر بين مذهبى الشافعى ومالك. أما داود الظاهرى (٢٠٢- ٢٧٠هـ) فقد قلد الشافعى ثم استقل بمذهبه الخاص الذى أعتمد على ظاهر النصوص وابطال كل أنواع الرأى من قياس واستحسان. وبقى المذهب حتى القرن الثامن الهجرى. كما اندثرت مذاهب أخرى مثل مذهب الحسن البصرى وابن جرير الطبرى وأبى ثور فى القرن الرابع الهجرى. وبقى المذهب الاباضى (الخوارج) فى جهات محصورة فى العالم الإسلامى (عُمان). ومن مذاهب الشيعة اندثرت مذاهب فرق الغلاة بإندثار الفرق. ولم تبق إلا

كتب هذا المقال للموسوعة العربية لعلم الاجتماع منذ حوالى ثمان سنوات ولم أسمع عنها بعد منذ ١٩٨٨ حتى الآن.

مذاهب الزيدية والأمامية كمذاهب فقهية مستقلة عن مذاهب السنة والشيعة. أما المذاهب التى بقيت حتى الآن فهى المذاهب الفقهية الأربعة عند أهل السنة، الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية. ومن مذاهب الشيعة لم يبق إلا الفقه الجعفرى. فهى المذهب الباقية تاريخياً وليس مذهبياً. كما أنها باقية كمناهج أكثر من بقائها كمذاهب. أهل الرأى والقياس فى العراق (الحنفية)، وأهل الحديث والأثر فى الحجاز (المالكية)، وأهل القياس والحديث الذين يجمعوا بين المنهجين السالفين (الشافعية)، وأهل النص الذين خشوا عليه من الهوى والرأى وكرد فعل على أعمال النظر (الحنبلية).

وقد أسس المذهب الحنفي الامام أبو حنيفة النعمان الذى ولد بالكوفة عام ٨٠/٧٠هـ وتوفى ببغداد فى ١٥٠هـ. عذب وجلد بالسوط أيام الأمويين لرفضه قضاء الكوفة، وسجن أيام العباسيين. وكان قلبه مع العلويين فى خروجهم ضد الأمويين والعباسيين. ولكنه لم يخرج بالسيف وكان يود لو قام. كوّن مذهبه مع أصحابه أبى يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني وزفر بن الهذيل، شورى بينهم فى عرض المسائل وإيجاد الحلول. فالمذهب عمل جماعي يساهم فيه الأفراد. وقد انتشر المذهب فى بغداد ومصر وفارس والروم وبلخ وبخارى وفرغانة. كما انتشر فى أكثر بلاد الهند والسند وبعض بلاد اليمن. وكان غالباً فى افريقية وصقلية. ثم تبنته الدولة العثمانية. وقد انتشر فى المدن أكثر من انتشاره فى الريف، فى مواطن الحضارة أكثر منه فى أماكن البداوة نظراً لاعتماده على الرأى. لذلك بدأ فى العراق حيث كان الحديث قليلاً مما إضطره إلى الاعتماد على الرأى والتقدير.

وأصول المذهب أربعة: الكتاب حتى مع الاختلاف فى فهم المدلول والاشارة وطرق الاستنباط. ثم الحديث مع التشدد فى الرواية. ويقدم العمل بالحديث الصحيح على القياس. ولكنه يقدم الرأى والقياس على الآحاد وغير المشهور. لذلك أتهم بتقديم الرأى على النص، وبرفض النص فى سبيل الرأى. ثم الاجماع. وأخيراً الرأى والقياس بعد الرجوع إلى القرآن والسنة الثابتة والتأكد من عدم وجود نص وبعد الرجوع إلى الاجماع. وقد يترك القياس للاستحسان حين تبين المصلحة. وقد يلجأ إلى العرف. كما ابتدع الحيل الشرعية فى المعاملات للتوفيق بين مثل الشريعة وضرورات الحياة. وبالرغم من تنظيمه الفقه على أساس القياس إلا أنه لم يكن متعصباً لرأى، وكان يفترض خطأه قبل صوابه.

وأهم تلاميذه الذين دونوا مذهبه وطوروه أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الانصارى الكوفى (١١٣ - ١٨٢هـ). كان محدثاً ثم صاحب رأى. دون المذهب فى مجموعتين. الأولى مارواه الثقاة وتسمى ظاهر الرواية أو مسائل الأصول. وهى سته: المبسوط، الجامع

الكبير، الجامع الصغير، السير الكبير، السير الصغير، الزيادات وهى مجموعة فى «الكافى» بعد حذف المكرر لأبى الفضل المروزى المعروف باسم الحاكم الشهيد (٣٤٤هـ). ثم شرحه السرخسى فى القرن الخامس فى «المبسوط» فى ثلاثين جزءاً. ونشأ محمد بن الحسن الشيبانى (١٣٢ - ١٨٩هـ) بالكوفة وتوفى بالرى. وهو الذى دون المذهب فى عدة كتب باقية: رسالته فى الخراج، كتاب اختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى (ت ١٤٨هـ). وله أيضاً: كتاب الرد على أهل المدينة، ، وكتاب الآثار وهى مجموعة من الأحاديث فى الفقه. وكان زفر بن الهذيل بن قيس الكوفى (١١٠ - ١٥٨هـ) محدثاً ثم غلب عليه الرأى. وكان الحسن بن زياد اللؤلؤى (ت ٢٠٤هـ) من أهم التلاميذ الأوائل.

وأسس المذهب المالكى مالك بن أنس بن أبى عامر فقيه الحجاز (٩٣ - ١٧٩هـ) توفى بالمدينة. ضربه جعفر بن سليمان والى المدينة بالسياط لما نسب إليه من أن البيعة لا تصح بالاكراه. وربما بسبب تحريم زواج المتعة على خلاف ما يرى عبد الله بن عباس. افتى بالجواز بالخروج مع محمد النفس الزكية ولكنه فى الغالب كان يفتى بجواز قتل البغاه ان خرجوا على مثل عمر بن عبد العزيز. وان خرجوا على غيره فالله ينتقم منهم ومنه على السواء. ومادامت الجيوش قائمة والخروج ينتهى بالاستشهاد فتجوز الطاعة لأولى الأمر. مذهبه جماعى مثل مذهب أبى حنيفة. وقد قام على التوسع فى الحديث والرأى معاً. كتابه الرئيسى «الموطأ» أول كتاب فى الفقه دونه صاحبه يتضمن ما قوى من حديث أهل الحجاز وأقوال الصحابة وفتاوى التابعين، مرتب حسب أبواب الفقه، وعمل فيه حوالى أربعين عاماً. وسمى كذلك لأنه مهد للناس الفقه أو لأنهم واطؤوه ووافقوه عليه. وضاعت باقى كتبه. وانتشر مذهبه فى المدينة ثم فى الحجاز ثم فى البصرة ثم فى مصر وبلاد أفريقية والأندلس وصقلية والمغرب الأقصى والسودان. وغلب فى خراسان ونيسابور.

ويقوم المذهب على نفس الأصول الأربعة مع خلاف فى التفاصيل. فالكتاب بنصوصه الواضحة الظاهرة ومفهوماته. ثم السنة المتواترة والمشهورة لبيان مجمل الكتاب. ثم الاجماع من فقهاء أهل المدينة. ثم القياس والرأى والاستحسان، ولكن خبر الآحاد مقدم على القياس. قال بعمل أهل المدينة وجعله بمنزلة الحديث المتواتر. كما قال بقول الصحابى فى حالة تعذر اجماع أهل المدينة. وأثبت المصالح المرسلة التى على أساسها رأى عثمان عدم جواز التقاط ضوال الابل وجعل ذلك لعامل من قبل بيت المال يحفظها لربها أن جاء وإلا تكون للمسلمين عامة، وكذلك رأى عمر فى عدم قسمة أرض السواد بالعراق وغيرها بين الفاتحين ووضع الخراج عليها والجزية على أهلها للمسلمين عامة فى كل زمان.

وروى المذهب من بعده أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم العتقى (ت ١٩١هـ)، أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم (١٩٧هـ)، أشهب بن عبد العزيز القيسى (٢٠٤هـ) أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم المصرى (٢١٤هـ)، أصبغ بن الفرج الأموى ولاء (٢٢٥هـ)، محمد بن عبد الله بن عبد الحكم (٢٦٨هـ) ... الخ. ومن بلاد أفريقية الشمالية والأندلس وصقلية أبو الحسن على بن زياد التونسى (١٨٣هـ)، أبو عبد الله زياد بن عبد الرحمن القرطبى (١٩٣هـ)، عيسى بن دينار القرطبى (٢١٢هـ)، يحيى بن كثير الليثى (٢٣٤هـ)، عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمى (٢٣٨هـ)، سحنون عبد السلام بن سعيد التنوخى (٢٤٠هـ) ومن تلاميذ المشرق أبو مروان عبد الله بن أبى سلمة الماجشون (٢١٢هـ)، أبو اسحق اسماعيل بن اسحق القاضى (٢٨٢هـ).. الخ.

وأسس المذهب الشافعى أبو عبد الله محمد بن ادريس الشافعى (١٥٠- ٢٠٤هـ) ولد فى غزة وتوفى بمصر. أخذ عن محمد بن الحسن الشيبانى الحنفى وحفظ موطأ مالك، وألف على كتب الحنفية كتاب الحجة ورواه أربعة من تلاميذه أحمد بن حنبل وأبو ثور (٢٤٦هـ)، والزعفرانى (٢٦٠هـ)، والكرابيسى (٢٤٥هـ). اتهم بالتشيع، وحمل إلى بغداد فى ١٨٤هـ. وفى بغداد كتب مذهبه القديم. ثم عاد إلى مكة ثم رجع إلى بغداد مرة أخرى لمدة أشهر فى ١٩٨ ثم حط بمصر، وأنشأ مذهبه الجديد وصنف كتابيه الرئيسيين «الرسالة» فى علم أصول الفقه، وكتاب «الأم» فى الفقه. فى العراق ترك تقليد الامام مالك، وفى مصر فرضت الظروف اعادة صياغة المذهب. فالواقع يفرض نفسه على المذهب الفقهى. بل أن «الرسالة» قد كتبت مرتين، مرة فى العراق، ومرة فى مصر.

ويقوم المذهب على الأصول الأربعة. القرآن مفهوماً كنص ظاهر ولا يؤول إلا بدليل، والسنة بما فى ذلك خبر الواحد المروى عن الثقات والمتصل السند دون المشهور. كما طالب الاحناف أو المؤيد بعمل أهل المدينة كما اشترط المالكية، والاجماع الصحيح دون وجود المخالف، وأخيراً القياس بشرط أن يكون له سند من الكتاب أو السنة. ورفض الاستحسان فمن استحسن فقد شرع، وانكر كل أنواع الرأى ماعدا القياس. كما رفض عمل أهل المدينة. ويتميز المذهب بالجمع بين الحنفية والمالكية، بين أهل الرأى وأهل الأثر طبقاً لروح مصر الوسطية التى تأبى التطرف والمغالاة. لذلك ساد مذهبه فى مصر فى الوجه البحرى وفلسطين وعند الاكراد وفى عدن وحضرموت، ومع قلته فى العراق والباكستان والحجاز إلا أنه هو الغالب فى أندونيسيا.

وبالإضافة إلى الرسالة وكتاب الأم تم تدوين المذهب فى ملحقات مثل جماع العلم،

انتصار للسنة، وأبطال الاستحسان رداً على فقه الاحناف، واختلاف مالك والشافعي فيما يتصل بالسنة، والرد على محمد بن الحسن الشيباني. وكان تلاميذه في مصر يوسف بن يحيى البويطي (٢٣١هـ). وقيل أنه هو الذي صنف كتاب الأم. وقد سجن ببغداد بسبب فتنة القول بخلق القرآن التي آثارها المأمون. وهناك أيضاً أبو إبراهيم اسماعيل بن يحيى المزني (٢٦٤هـ)، والربيع بن سليمان بن عبد الجبار المرادي (٢٧٠هـ). وعن طريقه وصلت إلينا مؤلفات الشافعي.

وأسس المذهب الحنبلي أحمد بن حنبل (١٦٤- ٢٤١هـ). ولد ببغداد وتوفى بها. درس على يد الشافعي وتتلمذ عليه. وضرب بالسياط في محنته أيام المأمون وسجن بقية خلافته وأثناء خلافة المعتصم حتى أفرج عنه المتوكل. كتب «المسند» ويحتوى على أربعين ألف حديث دون ترتيب على مسائل الفقه مما يدل على خروج علم الفقه من علم الحديث. وهو مذهب أهل نجد. وانتشر في السعودية بعد الوهابية مع الشافعية، والغالب على أهل السنة بالأحساء مع المالكية، ومع الشافعية في فلسطين.

وتقوم أصول مذهبه على النص قرآناً أو حديثاً. والكتاب مقدم على السنة حين التعارض في الظاهر. والسنة مقدمة على أقوال الصحابة. لذلك رفض قول معاذ ومعاوية بتوريث المسلم من الكافر نظراً لصحة الحديث المانع، ثم فتوى الصحابي عند عدم وجود النص، وأخذ أقربها إلى النص في حالة الخلاف أو عندما لا يعرف لها مخالف ودون ادعاء الاجماع. فإذا ما تعددت آراء الصحابة يتم اختيار أقربها إلى الكتاب أو السنة أو التوقف في حالة غياب المرجح ودون الأخذ بالرأى. ثم الحديث المرسل أو الضعيف مرجحاً له على القياس مادام لا يوجد أثر يدفعه ولا قول صحابي ولا أجماع على خلافه، بشرط صحة السند. وأخيراً القياس عند الضروروة وعند غياب الأربعة الأصول الأولى. ويعنى استصحاب الأصل سواء كان قرآناً أو سنة أو قول صحابي. وعند إنعدام النص يتم إستصحاب الصالح. فالذرائع أصل معتبر، والوسيلة مثل الغاية. فالمذهب الحنبلي أيسر المذاهب في المعاملات وأكثرها تشدداً في العبادات.

ومن أنصار المذهب والذين قاموا بتدوينه الأثرم أبو بكر أحمد بن محمد بن هانى الخراساني البغدادي (٢٧٣هـ)، أحمد بن محمد الحجاج المروزي (٢٧٥هـ)، إبراهيم الحربي أبو اسحق (٢٨٥هـ)، أبو القاسم عمر بن أبي على الحسيني الخرقي البغدادي (٣٢٤هـ). ثم انتسب إليه وأذاعه ابن تيمية (٧٢٨هـ) وتلميذه ابن القيم (٧٥١هـ) ثم محمد بن عبد الوهاب (١٢٦٠هـ) والمدرسة السلفية المعاصرة.

أما المذاهب الفقهية عند الشيعة فهى لا تختلف عن المذاهب الفقهية عند أهل السنة إلا فى تأويل الأصول وفى بعض الفروع. فالخلاف بين السنة والشيعة كان سياسياً حول الامامة. ثم تحول إلى خلاف عقائدى فى التوحيد والعدل، ثم إلى خلاف فقهى يدور حول التشدد أو التخفف فى الفروع. وأهم مذهبين فقهيين عند الشيعة الزيدية والامامية.

تقول الزيدية بأن الامامة بعد على زين العابدين بن الحسين لابن يزيد وليس إلى محمد الباقر كما هو الحال عند الامامية. وله مؤلفات كثيرة مثل تفسير غريب القرآن، رسالة ضد فرقة المرجئة، المجموع فى الفقه، ثم الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير لشرف الدين بن الحيمى اليمنى الصنعانى (١٢٢١هـ). وما زالت مؤلفات المذهب مخطوطة فى اليمن لأئمة أعلام المذهب مثل الامام الهادى يحيى بن الحسين بن القاسم (٢٩٨هـ)، وهى الزيدية الهادية. وله كتاب جامع فى الفقه، ورسالة فى القياس، والأحكام فى الحلال والحرام. وكذلك الامام أحمد بن يحيى المرتضى (٨٤٠هـ) وله كتاب البحر الزخار الجامع لمذهب علماء الأمصار. ويشبه فقه الزيدية فقه أهل السنة مع ميل إلى فقه العراق مهد التشيع. لا يجوز المسح على الخفين، ويحرم أكل ما ذبح لغير المسلم، وزواج الكتابيات. وخالف الامامية فى تحليل زواج المتعة.

أما الامامية فإنها منتشرة فى ايران والعراق. وفقهها مثل مذهب الشافعى. أما فى الأصول فإنها تقبل الأحاديث التى رواها الائمة ورجال منهم. ولا يكون الاجتهاد إلا للقادر. وترفض القياس نظراً لوجود الامام الذى يعلم الاحكام الشرعية عن طريق الوصية فكل حكم منصوص عليه عرفه الرسول وأودعه لأوصيائه. ولا يجوز للأحكام أن تكون عن رأى بل عن الامام. والأئمة معصومون. مات موسى الكاظم سجيناً عام ١٨٣هـ. وله كتاب الحلال والحرام. ثم كتب ابنه الرضا فقه الرضا. ولكن المؤسس الحقيقى هو أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصغار الاعرج القمى (٢٩٠هـ). ألف «بشائر الدرجات فى علوم آل محمد وما خصهم الله به». كما كتب محمد بن يعقوب بن اسحق الكلينى (٣٣٨هـ) «الكافى علم الدين». والاختلاف مع أهل السنة فى بضع عشرة مسألة منها تحليل زواج المتعة، ووجوب الاشهاد على الطلاق بشاهدين عدلين من أجل الاقلال منه، وتحريم الزواج بالكتابية، وتقديم ابن العم الشقيق على العم لأب فى الميراث.

وقد استقرت هذه المذاهب الخمسة حتى الآن. وقامت عدة محاولات للتوحيد بينها بدلاً من التنافس. وكان أول من رتب دروساً للمذاهب الأربعة فى مدرسة واحدة الصالح نجم الدين أيوب فى مدرسة الصالحية بالقاهرة عام ٦٤١هـ. كما ولى الملك الظاهر بيبرس

بمصر أربعة قضاة منذ ٦٦٥هـ. واستمرت المحاولات للتوحيد بين المذاهب حتى عصرنا الحالى فى ايران عند الشيخ القمى وعند الشيخ شلتوت فى مصر الذى أقر بالمذهب الجعفرى كمذهب خامس.

وإذا كانت المذاهب الفقهية قد تأثرت بالاقاليم التى انتشرت فيها متحللة من القيود النظرية للمؤسسين الأوائل، وبالمناهج والبيئة الثقافية المنتشرة بها فقد أصبح لها طابعاً اقليمياً. تتغير بتغير الأقليم كما حدث فى مذهب الشافعى. ساد المذهب الحنفى الذى يقوم على الرأى بالعراق، والمالكى الذى يقوم على الأثر بالحجاز والذى يقوم على المصالح العامة بالمغرب. ومزجت مصر بين هذا وذاك فى مذهب الشافعى. كانت الحضارة غالبة على فقه العراق، والبداوة غالبة على فقه المغرب والاندلس كما لاحظ ابن خلدون.

وقد حاولت الأنظمة الحاكمة غلق باب الاجتهاد لايقاف تجديد الفقه منعاً لفرض الواقع الجديد نفسه على الفقه كما فرض الواقع القديم نفسه فى نشأته. وأصبحت كل دعوات التجديد تطالب بفتح باب الاجتهاد من أجل فرض الواقع الجديد نفسه على الفقه، واقع الاحتلال، والقهر، والفقر، والتجزئة، والتخلف، والتغريب، واللامبالاة من أجل انشاء فقه المقاومة، وفقه التحرر، وفقه المساواة والعدالة الاجتماعية، وفقه الوحدة، وفقه التنمية، وفقه الأصالة، وفقه الجماهير. فكل فقه مرتبط بعصره. ولا يوجد فقه لكل العصور. هو اجتهاد بشرى صرف وليس شريعة الهية. يتأسس الفقه على التجارب البشرية رعاية لمصالح الناس وتحليلاً لخبرات البشر وقدرات الفرد والضرورات الاجتماعية. إذا كان الفقه القديم قد أعطى الأولوية للعبادات على المعاملات فقد كان الإسلام حديث عهد فإن الفقه الجديد يعطى الأولوية للمعاملات على العبادات. وإذا كان الفقه القديم قد نشأ فى عصر الانتصار فإن الفقه الجديد ينشأ فى عصر الهزيمة أو النهضة المتعثرة. إن لكل مرحلة تاريخية فقهها، ولا يوجد فقه أبدى لكل مراحل التاريخ[1].

---

(١) يمكن الرجوع إلى بعض المراجع الحديثة فى الموضوع نظراً لشهرة القديمة مثل:
أبو زهرة (محمد): أبو حنيفة، حياته وعصره، أراؤه وفقهه، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧.
أبو زهرة (محمد): مالك، حياته وعصره، أراؤه وفقهه، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٥٢.
أبو زهرة (محمد): الشافعى، حياته وعصره، أراؤه وفقهه، دار الفكر العربى، لقاهرة ١٩٤٨.
أبو زهرة (محمد): ابن حنبل، حياته وعصره، أراؤه وفقهه، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧.
تيمور (أحمد): المذاهب الفقهية الأربعة، دار الكتاب العربى، القاهرة ١٩٦٥.
شلبى (محمد مصطفى): المدخل لدراسة الفقه الإسلامى، دار التأليف، القاهرة ١٩٥٦.
مدكور (محمد سلام): المدخل للفقه الإسلامى، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٦.
موسى (محمد يوسف): الفقه الإسلامى، دار الكتاب العربى، القاهرة ١٩٥٨.

(٣)

هل يمكن ابطال القياس؟

مناظرة مع الشيخ المفيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد الله الذى جعل فقهاء لأمة وائمة الهدى هم المسؤولون عن الامانة، والحافظون للرسالة. فالعلماء ورثة الأنبياء، والائمة خلفاء الرسل.

ولما كان اختلاف الائمة رحمة بينهم، فكلهم راد وكلهم مردود عليه، ولا عصمة لأحد من العلماء كانت هذه المناظرة مع الشيخ المفيد فى موضوع القياس. يبطله الشيخ المفيد وأحاول اثباته.

والمناظرة سنّة قديمة بين العلماء. فالعلماء لا يقلد بعضهم بعضاً. وقد جمع الشيخ مفيد مناظراته فى «العيون والمحاسن». ولخصها تلميذه الشريف المرتضى فى «الفصول المختارة»[1]. وله أيضاً «المجالس المحفوظة فى فنون الكلام». وله مناظراته مع القاضى عبد الجبار. وهذه المناظرة «هل يمكن ابطال القياس؟» استئناف للمناظرات القديمة للشيخ المفيد مع أحد شيوخ المعتزلة الجدد.

ويسلك الشيخ المفيد طريقتين لنقض القياس. الأولى نقض القياس بنفى التعليل فى الاحكام. والثانية تفنيد حجج المثبتين للقياس. الأولى طريق ايجابى وهو الأغلب، والثانى طريق سلبى وهو الأقل.

١ - لا يوجد القياس إلا فى الشرعيات

القياس لا يوجد إلا فى الشرعيات ولا يوجد فى الاعتقاديات. يوجد فى الاحكام ولا يوجد فى العقائد، فى أصول الفقه وليس فى أصول الدين. فكل حجة فى امتناع القياس قياساً على امتناعه فى العقائد تخرج عن موضوع الخلاف، وإن دخلت فانها تثبت القياس لأنها تقوم على قياس باطنى، نفى القياس فى الاحكام بناء على نفيه فى العقائد.

كتب هذا البحث للمؤتمر العالمى بمناسبة الذكرى الالفية للشيخ المفيد فى الحوزة العلمية فى قم بإيران والتى عقدت فى ١٦ من إبريل ١٩٩٣ ولكن جامعة القاهرة لم تسمح بالسفر إلى ايران .

(١) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ص ٢٩- ٣٠ تبريز ١٣٧١هـ.

ومن ثم فإن موضوع الشفاعة لعباد الاصنام والمشركين بالله والكفار برسله أو لمرتكبى الكبائر ليس حكماً شرعياً بل موضوع اعتقادى صرف. لايجوز أن يضرب به المثل على جواز الشفاعة للكفار قياساً على جوازها للفساق[١].

وإذا كان الحكم بتحريم التفاضل في البر أصلاً بناء على حديث الرسول فإن الحكم بتحريم التفاضل فى الارز قياس علي الأصل، وهذا لا يطعن فى القياس نظراً لجواز اباحة التفاضل فى البر لأن الله هو المشرع. فإذا كان الحكم فى الأصل هو الجواز كان الحكم فى الفرع هو الجواز. فالحكم فى الفرع يدور مع الحكم فى الأصل. ولا يكون الخطأ فى تغيير حكم الأصل. والحقيقة أن افتراض تغير الأصل هو تجويز البداء على الله. فأحكام الأصل معللة. ولا يمكن تغييرها إلا بتغيير عللها. وأن تجويز البداء على الله فيه انكار للحكمة الالهية، وتغليب للارادة الالهية عليه، وضرب صفة الهية بصفة الهية أخرى. كما أن علل الاحكام علل مادية فاعلة ومؤثرة وليست مرتبطة بالارادة الالهية إلا مجازاً. فالله هو الفاعل لكل شيء، وهو المشرع. ومع ذلك هناك تمييز بين العلمين: علم أصول الفقه الذى يقوم باستنباط الاحكام الشرعية من أدلتها الشرعية وعلم أصول الدين الذى ينظّر للعقائد. وادخال الارادة الألهية كمصدر لتعليل الأحكام وجواز البداء على الله أدخل فى علم أصول الدين منه فى علم أصول الفقه. وإن إرتباط الأحكام بعللها ليس فيه انكار للارادة الالهية أو تقليل من شأنها بل هناك تمييز بين العلمين. ومع ذلك يمكن التخفيف من احتمال التقييد للإرادة الالهية بالعلل الموجبة بجعل العلل سمات أو علامات غير موجبة ولكنها دالة على الحكم. وقد تناول علماء الأصول ذلك فى تحليل العلاقة بين الأسباب والمسببات فى احكام الوضع. وأخرجوا الموضوع من علم أصول الفقه إلى علوم الحكمة كما فعل الامام الشاطبى[٢].

والقياس لا يكون إلا فى الاحكام حقيقة لامجازاً. فلا قياس فى المجاز. الغاية من القياس الفعل والسلوك فى حين أن الغاية من المجاز الخيال والاقناع. لذلك لا يجوز القياس فى المجاز والاستعارة والكناية كما يقول الشيخ المفيد[٣]. وقد احترز الفقهاء فى ذلك ووضعوا قاعدة أن الأحكام الشرعية كلها حقيقة لا مجازاً.

وقراءة النص وفهم وجه الاستدلال فيه ليس قياساً بل تفسير أو تأويل. القياس علاقة

---

(١) الأصول ص ٢٩.

(٢) الشاطبى: الموافقات فى أصول الشريعة، المجلد (١) المكتبة التجارية الكبرى .

(٣) الأصول ص ٢٤، ص ٢٩.

النص بالواقع، والوحى بالعالم كما قال القدماء: تحقيق المناط وتخريج المناط وتنقيح المناط، وليست علاقة النص بنفسه أو علاقة النقل بالعقل، وتفسير القرآن بالهوى أو بالرأى أو بالمنفعة الخاصة خطأ فى التفسير وليس نفياً للقياس كما هو الحال فى قصة قدامة بن مظعون وقد شرب الخمر واحتج على عمر بآية «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات». فدرأ عنه عمر الحد لولا أن نبهه علىّ على خطئه فى التأويل وعدم انطباق الآية عليه وضرورة الاستتابة أو تطبيق الحد. فهذا خطأ فى تحقيق المناط فى التفسير[1].

القياس هو قياس الفرع على الأصل وليس الأصل على الفرع. فعلى فرض أن الشفاعة موضوع للقياس لأنها من الاعتقاديات وليست من الشرعيات فإنها لأهل الكبائر أصل عند الأشاعرة. ولا يجوز قياس شفاعة الكفار على شفاعة مرتكب الكبيرة لأن الكل لا يقاس على الجزء، والأكبر لا يقاس على الأصغر، والكفر لا يقاس على الفسوق. وكذلك لا يقاس حظر ذبائح أهل الكتاب قياساً على حظر ذبائح الكفار لأن تحليل ذبائح أهل الكتاب أصل وليس فرعاً له، حكم شرعى ولا استنباط فيه. «وطعام أهل الكتاب حل لكم»[2].

ولا يكون القياس فى المحسوسات أو العقليات البديهيات إنما يكون فى الأفعال. إنما تدخل المحسوسات والعقليات فى نظرية العلم فى علم الأصول للاستدلال بها على العقائد مثل الإيمان بوجود الله وبصدق الأنبياء. فالعلم ضرورى أم كسبى، بديهى أم استدلالى، فطرى أم نظرى[3]. ولا يجوز التعليل فى العقليات قياساً على الشرعيات. فالعقليات لها منطقها، منطق القضايا، فى حين أن الشرعيات لها عللها الفاعلة. الأول منطق صورى، والثانى منطق تجريبى. مقياس صدق الأول التطابق مع العقل واتساق المقدمات مع النتائج، ومقياس صدق الثانى التطابق مع التجربة والتحقق من صدق الفروض فى الواقع.

٢ - انكار القياس انكار للعقل

ويقوم القياس على العقل والواقع. فانكار القياس انكار للعقل أولاً. والعقل أساس النقل. ومن قدح فى العقل قدح فى النقل. لذلك كتب ابن تيمية «درأ تعارض العقل والنقل» كما كتب «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول». ولم يظهر ذلك فى علم أصول الفقه

---

(١) الارشاد ص ١٠٨- ١٠٩.

(٢) الذبائح، ص ٧.

(٣) المقالات ص ١٠٧ وأيضاً كتابنا من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، الجزء الأول، المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

وحده بل أيضاً فى علم أصول الدين. فإيمان المقلد لا يجوز، والعقل شرط التكليف، وما لا دليل عليه يجب نفيه. كما ظهر فى علوم الحكمة فى «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» عند ابن رشد وعند باقى حكماء الإسلام من قبله: الكندى فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، والفارابى فى شروحه على منطق أرسطو وابن سينا فى جعله الفلسفة أخت الشريعة، متفقتان بالطبع متحابتان بالغريزة، وفى التصوف عندما أصبح فلسفة ألهية، لا فرق بين العقل والقلب، بين العلم الإنسانى والعلم اللدنى.

الاجتهاد إذن مصدر من مصادر التشريع، وهو مبدأ الحركة فى الإسلام كما يقول محمد اقبال. وهو افراغ الوسع فى الاستدلال على الأحكام. والمجتهد أحد ألقاب الائمة وأعلاها. وتتعدد الاجتهادات بتعدد الائمة، وهو مقبول عند الشيعة. فالاجتهاد فى الحوادث الواقعة بالرأى بمعنى استفراغ الوسع فى طلب تحصيل الظن بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها المعتبرة من كتاب أو سنة أو ما يثبت اعتباره من الكتاب والسنة مقبول بشرائط مخصوصة فى المجتهد وفى محل الاجتهاد.

أما المعنى الخاص فى القياس الفقهى المتعارف مثل الاستحسان والمصالح المرسلة واشباههما مما يورث غلبة الظن فمرفوض عند الشيعة لأنه لا يقوم إلا على الظن، ولا دليل على حجيته. بل ورد النهى عنه فى الكتاب والسنة. ومن نفى الاجتهاد من الامامية فإنه ينفى الاجتهاد بالمعنى الثانى أى الاقيسة.

والحقيقة أن القياس ليس رجماً بالظن بلا دليل، بل هو تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة. والعلل على أنواع: العلة الفاعلة وهى أقواها، والعلة المؤثرة وهى أقل من الأولى قوة، والعلة المناسبة، والعلة الملائمة وهما اضعف من العلتين الفاعلة والمؤثرة. والنهى عن اتباع الهوى والظن صحيح، ولكن القياس ليس كذلك. القياس اجتهاد محكم، ومن ثم لا فرق بين القياس والاجتهاد إلا فى تقييد اللفظ واطلاقه. الاجتهاد وهو اللفظ العام، بذل الوسع واستنفاذ الجهد والطاقة فى حين أن القياس أحد أشكال الاجتهاد. وهو الاجتهاد المضبوط وليس الاجتهاد المرسل من استصحاب واستحسان ومصالح مرسلة طبقاً لقاعدة «ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن». ويدخل فى ذلك الرأى أيضاً فهو اجتهاد مرسل.

بل لقد استطاع الأصوليون ضبط الاجتهاد المرسل بعلم القواعد الفقهية مثل: لاضرر ولا ضرار. الضرورات تبيح المحظورات، درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح، عدم جواز

تكليف ما لا يطاق، وقد جعل الطوفى فى الأندلس المصلحة أساس التشريع، وتتم صياغة الأوامر والنواهى بناء على القدرة والأهلية وليس فقط طاعة للارادة الالهية.

ولا يهم الصواب والخطأ فى الاجتهاد. المهم هو افراغ الوسع، وبذل الجهد، واستنفاذ الطاقة. فللمخطئ أجر وللمصيب أجران. واحتمال الخطأ فى القياس وارد. ولكن ذلك لا يطعن فى القياس كمصدر من مصادر التشريع. القياس يخطئ ويصيب، ويختلف فيه المجتهدون. وهو لا ينفى التعليل. فالتعليل أساس الحكم الشرعى، الخطأ فى القياس لا ينفى القياس.

ويمارس الشيعة القياس عملياً كما يمارسه أهل السنة. فقد استعمل الشيعة القياس فى جواز الجمع بين المرأة وخالتها أو المرأة وعمتها فى النكاح بالرغم من ورود نص بالتحريم «لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها». ومع ذلك يثبت الشيخ الحنفى حرمة الجمع بين المرأة وخالتها أو عمتها فى النكاح بالقياس، قياس العمة على العم وتحريم نكاح بنت أخيه، قياس الخالة على الخال وتحريم نكاح بنت الأخت من أجل اثبات منطق التحريم واتساقه مع القياس(١). والحقيقة أن القضية ليست قياساً تحريماً أو تحليلاً بل ذوق وقبول وإلا تحولت العلاقات الإنسانية إلى حسابات عقلية.

وكما أن النظر يولد العلم كذلك القياس يورث العلم أى أنه يعطى علماً جديداً. ليست وظيفة القياس تخصيص العموم فهناك قرائن التخصيص من اللغة. ولا يوجد تعميم للخصوص قياساً للأبناء على قاعدة خصوص السبب وعموم الحكم. أما الحقائق المطلقة فهى خارجة من علم أصول الفقه الذى يتناول الأفعال فى الزمان والمكان. ومن ثم لا يسقط القياس على خلاف ما تقوله الشيعة «فأما القياس والرأى فإنهما عندنا فى الشريعة ساقطان لا يثمران علماً، ولا يخصان عاماً، ولا يعمان خاصاً، ولا يدلان على حقيقة»(٢).

ولا يمكن استبدال النص بالعقل وانكار القياس لأن الأحكام الشرعية لا تكون إلا بالنص. فهذا تضييق للخناق، وايقاف للزمن، وانكار للتطور. الوقائع متجددة باستمرار، والوحى قد انقطع، ولابد من وسيلة لاستنباط أحكام الفروع من الأصول(٣). أن ابطال الاجتهاد بالرأى والقياس والقول بالنص وقول الامام إنما هو إبطال للعقل وعمله فى فهم

---

(١) الصاغانية ص ٢٨.

(٢) التذكرة ص ١٩٠.

(٣) أوائل المقالات ص ١٥٤ - ١٥٥ القول فى الاجتهاد والقياس، شرح شيخ الإسلام الزنجانى ص ١٥٤- ١٥٨.

الوقائع المتجددة، وقصر مهمته على وضع النص متوسطاً بين العقل والواقع دون اجتهاد منه. والنص نفسه فى حاجة إلى فهم وتفسير وتأويل، فى حاجة إلى تخريج المناط وتنقيح المناط وتحقيق للمناط. صحيح أن تفسير القرآن لا يكون بالرأى ولا يحمل على اعتقادات الرجال والأهواء بل يرد إلى الرسول والعلماء ولكنه يكون أيضاً بالمصالح العامة التى يقررها العلماء قدر وسعهم واجتهادهم. أما تفسير النص بالنص فإنه الغاء للعقل واستحالة للفعل. فالنص لا يعمل بنفسه إلا من خلال الفهم. فهو تأييد فهم بفهم[١] .

ولا يثبت القياس بضرورة الخبر عن الصادق، فهذا اثبات عقل بنص. إنما العقل يثبت ذاته بالعقل. ولا شىء قبل بداهة العقل. واثبات العقل بالنص قد ينتهى إلى الظن إذا ما تم الاختلاف فى فهم النص أو رواية نص معارض والنص ذاته فى حاجة إلى عقل لفهمه وبالتالى لا شىء يسبق العقل.

٣ - انكار القياس انكار للتعليل.

وكما يقوم القياس على العقل فإنه يقوم أيضاً على الواقع. ولما كان الواقع هو التعليل قام القياس على التعليل. والعلة أحد أركان القياس الأربعة مع الأصل والفرع والحكم. وانكار القياس انكار للتعليل مع أن الأحكام كلها معللة، ولا يوجد حكم شرعى إلا معلل داخل الأصل فى النص بحروف التعليل فى اللغة (اللام، الكاف، وحتى... الخ).

وانكار التعليل انكار لوضعية الشريعة، وانكار للمقاصد، مقاصد الشارع كما يقول الشاطبى فى «الموافقات»: وضع الشريعة ابتداء حفاظاً على الحياة والعقل والدين والعرض والمال، ووضع الشريعة للافهام، ووضع الشريعة للامتثال، ووضع الشريعة للتكليف. انكار التعليل هو انكار للعالم ولميدان الفعل، وتحويل الشريعة إلى مسيحية «ملكوت الله ليس فى هذا العالم» أو إلى يهودية واعتبار الشريعة مجرد تعبير عن الارادة الالهية دون ما صلة بمصالح الناس.

وانكار التعليل هو انكار لسمات الأشياء وصفاتها الموضوعية التى هى مناط الأحكام وإلا أصبحت هوائية عشوائية تعبر عن مطلق ارادة الشارع. وإن اعتبار هذه الصفات سمعية لا يبطل القياس لأنها سمعية فى الأصل وعقلية فى الفرع[٢]. ولا يمكن أن تكون سمعية فى الفرع لأن الفرع مجهول، حادثة متجددة فى الزمان، لا يمكن أن يعرف وقوعها سلفاً حتى تقرن صفاتها سمعاً.

---

(١) الافصاح ص ٤٧.
(٢) الأصول ص ٥٢.

ودوران الحكم مع العلة وجوداً وعدماً إنما يكون فى الأصل. أما فى الفرع فإن هذا الدوران ليس ضرورياً لأن العلة غير معروفة. فإذا ما عرفت العلة فى الفرع دارت مع الحكم وجوداً وعدماً[١]. العلة فى الفرع لا تدل على الحكم لأن الحكم شرعى مصدره النقل وليس عقلياً مصدره العقل.

والقياس على أنواع، يختلف قوة وضعفاً: قياس العلة، وقياس الدلالة، وقياس الشبه. وأقواها قياس العلة، وجود علة الأصل فى الفرع حتى يأخذ الفرع حكم الأصل. وأوسطها قياس الدلالة. والدلالة قياس على المعنى دون العلة المؤثرة. قد يكون المعنى علة ملائمة أو علة مناسبة. وكلما ابتعدت العلة عن الفعل المادى واقتربت من المعنى العقلى ضعف القياس وأصبح حكماً بالذوق وبدليل العقل أو الاستصحاب كما سماه الغزالى[٢]. أما قياس الشبه فهو حكم على الفرع بمجرد مشابهة الأصل. والشبه أقل من العلة والمعنى معاً. الشبه أقرب إلى الرأى والاستحسان والمصالح المرسلة. لذلك يكون القياس فى العلل أساساً وفى المعانى فرعاً.

فإذا أثبت القاضى الباقلانى القياس لا بالعلة الفاعلة بل بغلبة الظن فإنه يكون قياساً ضعيفاً لأن العلامات ليست مقطوعة بها ولا معلومة[٣]. وإن غلب الظن على مجتهد آخر سواه جاز أيضاً وبالتالى تتعدد الاجتهادات. وتلك حدود المنطق الإنسانى وبذل الوسع. أما افتراض أن الله يجعل دليلاً أو علامة على المعنى حتى يكون هناك سبب موجب فهو ادخال العقائد فى المنطق، والارادة الالهية فى العقل. وعلم أصول الفقه غير علم أصول الدين. علم أصول الفقه لا يتعرض لله إلا عرضاً باسم الشارع أى واضع الشريعة ولكنه لا يعتمد فى استدلالاته على تدخل الارادة الالهية. كما أن البحث فى أسباب غلبة الظن عار عن علم أصول الفقه وأدخل فى الفلسفة وفى علوم الحكمة كما قال الشاطبى فى بحثه عن السبب والمسبب فى أحكام الوضع[٤]. هناك فرق بين المنطق وما بعد المنطق، بين المنطق ومنطق المنطق، بين المنطق للاستعمال وفلسفة المنطق.

٤ - خصوص السبب وعموم الحكم

ويقوم انكار القياس على فردية الحادثة، وأن الحوادث لا يعمها حكم واحد[٥]. وهذا

---

(١) الفصول ص ٥٠.

(٢) الغزالى، المستصفى من علم الأصول ج١ ص ٢١٧- ٢٢٤، المطبعة الاميرية ١٣٢٢هـ.

(٣) الفصول ص ٥٣.

(٤) الشاطبى: الموافقات فى أصول الشريعة ج١.

(٥) الفصول ص ٥٠.

انكار لعموميات الشريعة. فلو كانت الحوادث فردية فما حكمها بعد انقطاع الوحى حتى آخر الزمان؟ هل تبقى الحوادث الفردية بلا أحكام شرعية أم يهبط عليها وحى جديد؟ اليس من الأفضل ادراج الحوادث المتشابهة تحت حادثة فردية واحدة، تكون لها نمط ونموذج، وبالتالى تقاس الفروع على الأصول؟ الأصول ثابتة والفروع متغيرة، الأصول عامة والفروع خاصة، الأصول كلية والحوادث جزئية. انكار القياس إذن هو انكار لصلة الثابت بالمتحول، الأصل بالفرع، وجعل الحوادث المتغيرة باستمرار فى حاجة إلى أحكام شرعية من الوحى، وهو منقطع.

ومن هنا أتت ضرورة الامامة المتصلة التى تقوم بوظيفة الوحى المنقطع. فالائمة خلفاء الرسل، أو قول الامام المعصوم، الامام وحده صاحب الحق فى الاجتهاد. وهو معصوم من الخطأ وبالتالى هناك أمان من الحكم بالهوى وغلبة الظن والوقوع فى الخطأ. وفى هذه الحالة تكون مصادر الشريعة أربعة أثنان يتم الاتفاق عليها: الكتاب والسنة. والثالث يقع الاختلاف فيه وهو الاجماع بين الاجماع العام عند أهل السنة والاجماع الخاص عند آل البيت عند الشيعة. والرابع يقع الاختلاف فيه، القياس عند أهل السنة وقول الامام المعصوم عند الشيعة. فأيهما أفضل القياس الذى يقوم على العقل والمنطق أو تقليد الامام المعصوم؟ الوظيفة واحدة ولا يهم الاسم: القياس أو تقليد الامام، العقل أو الامامة. وكلاهما يثبت ضرورة وجود أصل ثابت للتشريع بعد انقطاع الوحى.

ان الحادثة الفردية ليست للتعبد بل هى سبب للنزول، أى الواقعة الأولى كما هو معروف فى «علم أسباب النزول». فقد نزل الوحى منجماً أى مفرقاً على ثلاث وعشرين عاماً أعطت وقائع نمطية يمكن القياس عليها. خصوص السبب إذن يتطلب عموم الحكم. ونفس السؤال بصياغات مختلفة يتطلب نفس الاجابة، وهو ما يحدث فى العلوم. فهناك أصول الحساب، وأصول الرياضيات، وأصول الهندسة التى يمكن منها معرفة قواعد الحساب والعمليات الرياضية والأشكال الهندسية.

ويقوم انكار القياس على أن العلاقة بين الحوادث علاقة تشابه، وأن القياس هو جمع بين المختلفات. وهذا انكار للتماثل فى الكون وفى الفكر وانكار لوحدة العالم الخارجى والعالم الداخلى أو كما قال اخوان الصفا تقابل العالم الأكبر مع العالم الأصغر وما أسماه حميد الدين الكرمانى «علم الميزان». بل أن الفكر الشيعى يقوم كله على التماثل والتشابه فى ميادين المعرفة ومناطق الوجود. ويقوم المنطق الشيعى على الهوية أكثر مما يقوم على منطق الاختلاف. صحيح أنه لا يجوز قول «التعبد فى الحادثة بخلاف حكمها إلا مع

اختلاف حالها أو تغير الوصف عليها، وإلا نقص الدليل. ودليل المشابهة والاختلاف أفضل من غياب الدليل.

أن القول بجواز كل شيء نظراً لارادة الله المطلقة في التشريع قضاء على الحكمة الشرعية وادخال للعقيدة في الشريعة. وهو الخلاف القديم بين أنصار الإرادة وأنصار الحكمة، بين الأشاعرة والمعتزلة، بين الغزالي وابن رشد. فبطبيعة الحال، الله قادر على كل شيء وعلى فك الارتباط بين الأصل والحكم، بين خصوص السبب وعموم الحكم، وبين الأصل والفرع، وبين الأصل والعلة، ولكن الحكمة لا تقتضى ذلك وإلا اضطرب العالم وعمت الفوضى سلوك البشر وضاعت القوانين. فالله لا يفعله مع أنه قادر عليه. وأن تغليب ارادة الله على حكمته نابع من تصور السلطان القاهر الذى لا يرده راد من عقل أو حكمة أو قانون أو دستور أو مؤسسات أو رقابة شعبية.

٥ – نقد الأدلة على نفي القياس.

وتتكافؤ الآدلة النقلية بين نفي القياس واثباته. فالاستشهاد بأقوال الصحابة على نفى القياس ليس بأكثر من الاستشهاد بها على اثباته. فقد اختلف الصحابة فيه بين النفى والاثبات كما اختلف العلماء والائمة. فالاستشهاد بأقوال الصحابة عن النهى عن القياس في الدين وأنه ضلال مردود بالاستشهاد بأقوال الصحابة على ضرورة القياس، وأنه مصدر من مصادر التشريع مثل حديث النبى لمعاذ بن جبل وهو ذاهب لتولى القضاء فى اليمن، وحكمه بالكتاب، فإن لم يجد فبالسنة، فإن لم يجد يجتهد رأيه.

والاعجب الاستشهاد بقول عمر، رواية عن الجاحظ رواية عن النظام، «لو كان هذا الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره»، وهو الذى كان يدرك الحكم الشرعى بالعقل ويطالب به الوحى ثم يأتى الوحى مصدقاً لقوله وتلبية لمطلبه. وهو قول استعمله ابن حزم فى ابطال الاجتهاد والقياس والرأى والاستحسان[1]. وعلى فرض صحة قول عمر فإنه ينطبق على الأحكام والفرائض وليس على العقائد مثل الوعد والوعيد والتعديل والتجوير والتشبيه، والحقيقة أن تطبيق القياس فى أمور العقائد ليس قياساً بل تفسير أو تأويل أو فهم منعاً للتشبيه ودفاعاً عن التنزيه.

لقد اجتهد عمر فى الاحكام بالرغم من قوله «أجرأكم على الحد أجرأكم على النار».

---

(١) الفصول ص ١٣ أنظر أيضاً ابن حزم: ملخص أبطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد، دمشق ١٩٦٩.

وقضى فى الحد بمائة قضية مختلفة يناقض بعضها بعضاً نظراً لفردية الأفعال وليس اصلاحاً بين الخصوم لأن القضاء مراعاة للعدل وليس للخصم، ومع ذلك أحس عمر باختلاف الأحكام ونوى ايجاد قاعدة واحدة تربطها جميعاً وقال «أنى قضيت فى الحد قضايا مختلفة كلها لم آل فيها عن الحق، فإن أعش إن شاء الله لأقضين بقضاء لا يختلف فيه اثنان بعدى تقضى به المرأة وهى قاعدة على ذيلها»(١).

وإن عدم اتباع النصوص فى الكتاب والسنة للأقيسة تعادلها نصوص أخرى تتبع الأقيسة مثل دليل التمانع الذى اشتقه المتكلمون من آية «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»، ودليل الأولى الذى اشتقوه من «من يحيى العظام وهى رميم؟ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة، وهو بكل خلق عليم». وما أكثر ما كتب فى أقيسة القرآن وأقيسة الرسول(٢).

وأن عدم اتباع بعض النصوص الأقيسة لأنها أصول وليست فروعاً. واختلاف الأحكام فى المتوافقات واتفاقها فى المختلفات وارد فى الأصول، الحظر لشىء والاباحة بمثله، وجوب الغسل من المنى وليس من البول، إلزام الحائض قضاء ما تركته من الصوم وليس من الصلاة. مع أنه يمكن ايجاد أقيسة عقلية لذلك. فحاجة الجسم إلى الغسل من المنى أكثر من حاجته إلى الغسل من البول، وقضاء الحائض ما تركته من الصوم أولى من قضاء ما تركته من الصلاة لأن الصوم شهراً فى العام والصلاة خمس مرات فى اليوم طوال العام.

وارجاع الأقيسة إلى أصول نصية قراءة من الحاضر إلى الماضى. فلولا القياس لما عرفنا الأقيسة ولما رددناها إلى الأصول. وإذا كانت الأصول بها هذه الأقيسة فلماذا لم نعرف الأحكام منها استنباطاً؟ وكيف تحتوى الأصول على أحكام كل الوقائع المتجددة منذ وحيها حتى آخر الزمان؟

وصحيح أن النبى أكمل الدين، وقضى بأحكام الشريعة، وبين للناس كل شىء، لكنه لم يودع العلم عند خلفائه من الائمة والعلماء إلا اجتهاداً أو استنباطاً. وهو ما يستطيعه كل عالم وفقيه وامام استوفى شروط الاجتهاد وأحكامه. ولا تعنى آية «اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتى، ورضيت لكم الإسلام ديناً» نفى القياس لأن آية أخرى تتحدث عن استنباط الأحكام ولو سلباً «ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم» (٤ : ٣). إذا كان لابد من أكمال الدين باستنباط الأحكام للوقائع المتجددة فبالاجتهاد والقياس وليس تقليداً للائمة.

---

(١) الفصول ص ١٣.

(٢) ابن حزم: التقريب إلى حد المنطق والمدخل إليه بالالفاظ العامية والامثلة الفقهية، مكتبة الحياة، بيروت.

الانصارى: اقيسة النبى المصطفى محمد، دائر الكتب المدنية القاهرة: ١٩٧٣.

وصحيح أن مصالح الشريعة يعلمها الله ولكنه أخبر بها البشر حتى يستدلوا بها على الأحكام، وهى منصوص عليها فى الآيات والأحاديث مثل الأحكام ومعللة بها. وإلا كان الله كاتماً للحق مانعاً الناس منه. وكما توجد نصوص على علم لله بكل شىء هناك نصوص أخرى على ضرورة علم البشر بمصالحهم وبالتمسك بما ينفعهم ولا يضرهم.

والشيعة مثل الظاهرية، كلاهما ينفيان القياس ولكن لسببين مختلفين. فنفى القياس عند الشيعة نتيجة للقياس الخاطئ الذى أعطى الشريعة للحكم الأموى والذى قام به فقهاء السلطان. كان القول بالامام المعصوم أفضل فى ذلك الوقت رداً على سوء استخدام القياس. والعصمة رد فعل النفاق. أما الظاهرية فإنها تنفى القياس لأنها تقول بظواهر النصوص خشية أيضاً من الوقوع فى تبرير حكم السلطان باسم القياس القائم على التأويل. الباعث واحد عند الفرقتين، وهو التخوف من سوء استعمال القياس، مرة فى الخارج عند فقهاء الشيعة ومرة فى الداخل عند فقهاء أهل السنة.

وتعتمد الظاهرية فى منع القياس على أنه لا يجوز الحكم إلا بنص من الكتاب أو السنة أو الاجماع. وهذا صحيح ما دام الحكم موجوداً. أما إذ غاب فى الواقعة الجديدة فلابد من القياس. وقول أبى داود الظاهرى بأنه لا توجد حادثة إلا وبها نص تضييق على الزمان باسم الوحى الذى أكد على التطور فى النسخ. صحيح أن الكتاب لم يفرط فى شىء «ما فرطنا فى الكتاب من شىء» وأن الدين قد اكتمل، وأن الرسول ترك كل شىء على الواضحة، ولكن هذه حجة احراجية وكأن القياس يضيف حكماً شرعياً جديداً، ولا يدرج فقط الواقعة الجديدة تحت حكم قديم. صحيح أيضاً أن ما لم ينص عليه لم يشرع له الله وبالتالى لا يجوز ايجاد حكم شرعى للمتروك، فتلك قاعدة المباح. ولكن ما العمل فى الوقائع الجديدة مثل فوائد البنوك، والقطاع العام، والاصلاح الزراعى، وغنائم الحرب الحديثة وتكاليفها، ونظام العالم الجديد؟ كيف يسلك الفرد وكيف تصاغ سياسة الدولة؟ بل أن الحكم بظاهر النصوص يوقع فى الحرفية والتشبيه ولابد من التأويل. وإذا دخل الجديد تحت الأصل القديم فلابد من قاعدة ومعرفة بالعلل[1].

٦ - أدلة اثبات القياس

أن اثبات القياس بحيث يكون البول فى المسجد أحياناً أفضل من نقض القياس كما يروى عن أبى حنيفة مغالاة، وتشبيه ينفر من القياس احتراماً للمسجد. فالشرع والقياس لا

---

(١) أوائل المقالات، شرح الزنجانى ص ١٥٨.

يتناقضان. البول في المسجد نجاسة، ونقض القياس هدم لأحد مصادر التشريع[1] إنما يكون اثبات القياس بأن هناك نوازل جديدة لا تعرف أحكامها ولا توجد لها أحكام في الكتاب والسنة وبالتالي وجب قياس الفروع على الأصول إذا اتفقا في العلة وهي علامة الحكم [2]. والاجتهاد الآن ضروري، فهناك مسائل جديدة في حاجة إلى أحكام شرعية مثل عائدات النفط، ملكية النفط، القطاع العام، التخطيط الاقتصادي، العلاقات الدولية، النظام العالمي الجديد، الانظمة الساسية التي لا تقوم على أحكام الشريعة. ولقد قام ائمة الشيعة الأجلاء بالاجتهاد، وجددوا في الفقه، وأضافوا على مسائل الطهارة والاستنجاء مسائل جديدة من واقع الأمة مثل فوائد البنوك، مواجهة الاستعمار والصهيونية[3].

وهناك حجة منطقية تقوم على وجود احتمالين ثم اثبات استحالة واحد منها فلا يبقى إلا الاحتمال الثاني. فصحة السمع لا تعلم إلا بالخبر أو بالنظر. ولا يمكن أن تعرف بالخبر وإلا تسلسل الأمر إلى مالانهاية، إذن لم يبق إلا النظر، وبالتالي يبطل الاجتهاد بالنظر ويثبت به. وهذا قلب للحجة على نفاة القياس. يتطلب استخراج الأحكام إذن الاجتهاد وإن بدأ بالنص أو الاجماع فإنه في حاجة إلى الاجتهاد لفهم النص[4].

وهناك حجة جدلية ثالثة تقوم على أن نفي الاجتهاد لا يكون إلا بالاجتهاد وبالتالي فالاجتهاد لا يمكن نفيه. وهي حجة مشهورة ضد منكري العلم من السوفطائيين. لا يمكن انكار العلم إلا بالعلم[5]. وهي حجة أبي القاسم الكعبي في كتاب «الغرر». فانكار الاجتهاد واثبات القول بالامامة اجتهاد يقوم على اجتهاد، وبالتالي يثبت الاجتهاد حتى في حالة نفيه والقول بالامام المعصوم، فالقول بالامام ليس نصاً بل اجتهاداً. ومن ثم يقتضي انكار الاجتهاد اثبات الاجتهاد. وهذا ما يحدث في لا شعور النافي.

والرد على ذلك بأن الاجتهاد لا يمكن أن يكون أصلاً كما هو الحال عند مثبتي القياس وإلا جاز وضع الشرائع بالاجتهاد، وبالتالي لابد أن يكون التوقيف هو الأصل هو انكار لأول الواجبات على المسلم وهو النظر وأحياناً الشك قبل النظر كما قال الغزالي «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في متاهات العمى

---

(١) الفصول ص ٢٩.
(٢) أوائل المقالات، تعليق شيخ الإسلام الزنجاني ص ١٥٦ - ١٥٨.
(٣) الامام الخميني: دروس في الجهاد والرفض.
(٤) الفصول ص ٧٣.
(٥) الفصول ص ٧٢.

والضلال». والتوقيف نفسه نص، والنص فى حاجة إلى فهم، وبالتالى نشأت ضرورة الاجتهاد فى فهم النص. ولم المزايدة فى وضعية الشريعة واعتبار أن الاجتهاد أصل من أصولها يعنى أنه واضع لها حتى يثير حفيظة الناس ضده؟ وماذا عن الحديث القدسى: «أول ما خلق الله خلق العقل. فقال له: أقبل فأقبل، ادبر فادبر، وعزتى وجلالى ما خلقت شيئاً أعز لى منك»؟

والقول بأن الاجتهاد يؤدى إلى الاثبات والنفى فى آن واحد وبالتالى إلى اثبات الشيء ونقيضه ليس طعناً فى الاجتهاد ولكنه خلط بين بذل الوسع واعمال الجهد كوسيلة وأداة وبين نتائج هذا الجهد. فالاجتهاد قد يؤدى إلى الاثبات أو النفى، إلى الخطأ أو الصواب، وذلك ليس طعناً فى الاجتهاد ذاته. فالحق بطبيعته متعدد بتعدد المجتهدين. وهناك فرق بين الاجتهاد وأصوله كما تمثلت فى الأركان الأربعة للقياس الشرعى: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم من ناحية وبين الحدس والترجيح والظن الفاسد الذى لا يقوم على قاعدة ولا قياس من ناحية أخرى[1].

٧ - آداب الحوار والمناظرة

إن المناظرة بين العلماء سنة عن القدماء أوصى بها القرآن «وجادلهم بالتى هى أحسن، فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم». وقد وجد منذ العصر الأول التياران، اثبات القياس ونفيه، من يعمل بالرأى استناداً إلى العقل ومن ينكره مخافة انكار النص. ونشأ الحوار بين التيارين، ومازال جارياً حتى الآن.

المهم أن يتم الحوار بين التيارين طبقاً لآداب المناظرة، وبالتالى تخرج الاتهامات المتبادلة بالكفر والتخوين عن آداب المناظرة والحوار مثل اتهام مثبتى الاجتهاد بأنهم مقصرون، مفرطون، تائهون، ضالون[2]. ومن ذلك أيضاً استعمال التشبيهات بالعمى والضلال للخصوم فى الرأى مثل «فجرت لهم مجرى سمة المهلكة بالمفازة، واللديغ بالسليم، وعين الشمس بالجونة»[3].

إن اثبات المجاز ليس عيباً. فالمجاز فى اللغة كالحقيقة، ووصف أهل الاجتهاد بأنهم أهل المجازة مزايدة فى التمسك بالنص أمام العامة التى هى أقرب إلى التفسير الحرفى حتى ولو

---

(١) الفصول ص ٧٣ .

(٢) الفصول ص ٧٣ .

(٣) الفصول ص ٧٣ .

وقعت فى التشبيه. إن القياس فى حاجة إلى بعد نظر، وعمق فكرى، وحساسية للمعنى، وادراك للعلل، وحركة بين الأصل والفرع لا تقوى عليه العامة.

ليس اثبات القياس بمسبة أو عار مثل انكار الفقهاء لمذهب الجنيدى واهمالهم لكتبه لعمله بالقياس[1]. فاثبات القياس مثل نفيه تيار أصيل انتسب إليه الفقهاء والعلماء والائمة. وليس أبو حنيفة من فقهاء العامة لأنه يقول بالرأى فإن مهمة الفقيه المجتهد الافتاء وايجاد حلول لمشاكل الناس. وليس من آداب المناظرة استبعاد الخصم ولفظ كتبه وتهييج العامة عليه. «ولذلك أهمل جماعة أصحابنا أمره، واطرحوه، ولم يلتفت أحد منهم إلى مصنف له ولا كلام». وليس من شيمة العلماء اتهام الخصوم بالضلال وإلا كان الاتهام مردوداً عليهم وذلك خارج آداب المناظرة[2]. فلا يجوز اتهام الشيخ الحنفى بالضلال «قال الشيخ الضال». ولا يجوز اتهام المخالف بالجهل والغباء والتقليد.«وذلك يدل على ضد ما ادعيت أيها الجاهل على الشيعة من الغباء والتقليد للرجال»[3].

ليست الغاية من الحوار والمناظرة ايقاع الخصم فى التناقض أو دفعه إلى انكار الأصول حتى ينهار مذهبه أو الهزؤ به أو افحامه أو رصد شراك له كالصائد لايقاعه فيها مثل السؤال عن جواز أن يظلل المحرم عليه محمله والافتاء بالتحريم مع الاختيار، وجواز أن يسير تحت الظل مختاراً فى حين أن الرسول كشف ظلاله فى احرامه ومشى تحت الظلال وهو محرم[4]. فإذا كان الحكم معروفاً فلم القياس فيه وايقاع الناس فى احتمال الخطأ؟ وكلما كان موضوع الخلاف نظرياً أشبه باللغز أو «الفزورة» اختلف العلماء. إذ يحتار العقل أى حكم يصدر. أما إذا كانت الواقعة تعم بها البلوى مثل الفقر والقهر والجوع والمرض والجهل والتخلف والتبعية واللامبالاة فإن العقل يقدر على إصدار الأحكام التى يتفق عليها جمهور العقلاء.

ليس المهم فى الحوار والمناظرة الجدال مع الخصوم لنفى القياس ضد اثباته بل المهم القياس ذاته وتحليل له. فالموضوعات الأصولية خارج الخصومات والمنازعات وإلا تحول العلم إلى صراع قوى، وضاع العلم فى أتون الصراع السياسى.

لقد تغيرت الظروف القديمة لابطال القياس والقول بتقليد الامام لأن الأمويين أحلوا ما

---

(١) الصاغانية ص ١٩١.

(٢) الصاغانية ص ٢٨.

(٣) الصاغانية ص ١٩١.

(٤) الارشاد ص ٢٩٨.

حرم الله وحرموا ما أحل الله من خلال فقهاء السلطان. لذلك قيل بالامام المعصوم بديلاً عن القياس كمصدر رابع للتشريع بعد الكتاب والسنة والاجماع ضد الحكم بالهوى والمصلحة. لقد تغيرت الظروف الآن. ولم يعد يجدى نبش الماضى أيهما أحق بالامامة، معاوية أم على، يزيد أم الحسين؟ صحيح أن التاريخ رصيد فى الوعى الثقافى، ولكن يغترب الوعى لو انحصر فيه وجعل الماضى حاضراً، والحاضر ماضياً. قضية القياس اليوم هى قضية الاجتهاد وضرورة اعمال الفكر والنظر فيما يعرض للأمة من تحديات. وقضية الامامة اليوم هى قضية النظام السياسى، حكم الفرد المطلق ضد حكم الشعب، حكم الملك أو الأمراء أو الضباط ضد حكم الناس والجماهير، حكم التسلط والقهر والطغيان ضد حكم الحرية ورعاية الحقوق والرقابة على الحكام.

لا خير فى قديم لا يتجدد. وما أضيع جديد يحال إلى قديم. وما أضيع أمة تقدس علمائها السابقين دون مراجعة ونقد وتطوير. هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم. إن الخلاف فى الرأى حق طبيعى وعقلى وشرعى[1]، ومع ذلك فقد كفت الأمة الخلافات فيما بينها حتى دخل العدو بينها واستولى على مقدراتها. وعندما تساءل القدماء: هل الحق واحد أم متعدد؟ أجابوا بالاجماع: الحق النظرى متعدد والحق العملى واحد[2]. فالاختلاف فى الرأى تعدد نظرى ولكن المصالح العامة للأمة واحدة.

(١) حسن حنفى: حق الاختلاف، مجلة القاهرة، العدد ١١٨، سبتمبر ١٩٩٢. وهو منشور فى هذا الجزء.

(٢) الغزالى: المستصفى من علم الأصول ج٢، القاهرة.

(٤)

من الاجتماع والتاريخ إلى السياسة والأخلاق

دراسة مقارنة بين " مقدمة " ابن خلدون و "بدائع السلك فى طبائع الملك" لابن الأزرق

أولاً – مقدمة الموضوع والمنهج

من الناحية النظرية الصرفة تصعب المقارنة بين نص كامل وهو «مقدمة» ابن خلدون ونص ناقص وهو «بدائع السلك فى طبائع الملك» لابن الأزرق. فبينما «المقدمة» منشورة كلها عدة مرات إلا أن «بدائع السلك» لم ينشر منه إلا الجزء الأول فقط الذى يحتوى على الكتابين الأول والثانى دون الجزء الثانى الذى يحتوى على الكتابين الثالث والرابع[1]. ومع ذلك، فإنه من الناحية العملية يمكن أن تتم المقارنة إذ يحتوى الجزء الأول على مادة علمية كافية يمكن أن يقاس عليها الجزء الثانى من حيث الموضوع والأسلوب والمنهج والمصادر وكيفية قراءة ابن الأزرق لابن خلدون وبيان أوجه التشابه والاختلاف بينهما من حيث اللفظ والمعنى. هذا بالاضافة إلى أن مقدمة الجزء الأول تحتوى على فهرس تفصيلى عن موضوعات الجزء الثانى مما يعطى صورة مبدئية عن مضمونه وبحيث يمكن رؤية بنية الكتاب بجزئيه وبكتبه الأربعة.

وقد تم استعمال منهج «تحليل المضمون» من أجل اكتشاف العناصر الثابتة فى كل نص من النصين حتى تسهل بعد ذلك المقارنة بينهما على أسس لفظية ومعنوية. وقد تم تخفيف مناهج تحليل الألفاظ وترديد الكلمات باستبعاد التحليلات الكمية الأحصائية والابقاء على الدلالات الكيفية وحدها. فالتحليلات والجداول الأحصائية ليست هدفاً فى ذاته بل هى مجرد وسيلة للكشف عن الدلالات والتى يمكن ادراكها بمجرد الشعور بمعدلات تردد الألفاظ.

جامعة الدولة العربية، ١٩٨٩.

(١) وذلك لوفاة المرحوم الأستاذ الدكتور على سامى النشار الذى قام بنشر الجزء الأول. ولم يقم أحد من تلامذته المغاربة حتى الآن بنشر الجزء الثانى. وهى الطبعة التى اعتمدنا عليها بعنوان بدائع السلك فى طبائع الملك تأليف أبى عبد الله بن الأزرق المتوفى عام ٨٩٦هـ، تحقيق وتعليق الدكتور على سامى النشار، الجزء الأول، الجمهورية العراقية، وزارة الأعلام، سلسلة كتب التراث (٥)، ١٩٧٧. وبالنسبة لمقدمة ابن خلدون اعتمدنا على طبعة المكتبة التجارية الكبرى بعنوان «مقدمة العلامة ابن خلدون»، القاهرة (بدون تاريخ).

ولا تقوم المقارنة فقط على رصد أوجه التشابه والاختلاف اللفظى والمعنوى بيّن النصين بل مقارنة الموضوع ذاته ومستوى التحليل فيه وبنيته ومصادره وقراءة ابن الأزرق لابن خلدون. فهى مقارنة شاملة للنصين كمعمارين متمايزين فى البنية والهدف أكثر من تشابهما أو اختلافهما من حيث الشكل.

وبالاضافة إلى منهج تحليل المضمون كأساس للمنهج المقارن يضع الباحث نفسه كطرف ثالث يقوم بتحليل النصين معاً كتجارب معاشة حتى يستطيع الحكم عليهما وفهمهما والتعرف على مستوى كل منهما وبؤرته والهدف منه. فالمقارنة لا تتم إلا بوجود طرف ثالث يجمع بين النصين ويقرؤهما بنظرة واحدة متكاملة كما فعل الفارابى فى «الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الالهى وأرسطوطاليس الحكيم». حيث قدم قراءة «إسلامية» لكلا الفيلسوفين. فأصبحت الرؤية الإسلامية هى الجامع بين هذين الطرفين المتقابلين[1].

ولم أشأ اثقال البحث باقتباس نصوص كثيرة فى صلب التحليل أو فى الهوامش حتى لا تضيع الدلالات والمعانى والنتائج والمقارنات وسط حشد ضخم من النصوص. واكتفينا بأقل قدر ممكن منها كنموذج لغيره دون إحصاء كامل لكل النصوص المشابهة.

كما لم نشأ الاعتماد على الدراسات الثانوية وما أكثرها عن ابن خلدون. وقد اكتفى معظمها بالعرض والتحليل، وأقلها عكف على القراءة والتأويل والتقييم[2]. أما الدراسات عن ابن الأزرق فقليلة[3]. معظمها مقالات للتنويه بأهميته حتى ينتبه إليه الباحثون. ومازالت المقارنة بين «مقدمة» ابن خلدون و«بدائع السلك» لابن الأزرق نادرة باستثناء مقدمة ناشر ابن الأزرق مبيناً اعتماده على ابن خلدون ومكتفياً برصد الظاهرة دون وصفها أو تعليلها[4].

---

(١) د. حسن حنفى: «الفارابى شارحاً أرسطو» فى «دراسات إسلامية» ص ١٤٥– ٢٠٢ الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.

(٢) من الكتب العارضة يمكن اعطاء نماذج من د. على عبد الواحد وافى: عبد الرحمن بن خلدون، أعلام العرب، القاهرة ١٩٦٢. محمد عبد الله عنان: ابن خلدون: حياته وتراثه الفكرى، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٣. د. زينب الخضيرى: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٩. د. محمد محمود ربيع: النظرية السياسية لابن خلدون، دار الهنا للطباعة، القاهرة ١٩٨١. ومن الدراسات القارئة نخص منها الذكر د. على أومليل: الخطاب التاريخى، دراسة لمنهجية ابن خلدون، الدار البيضاء، ١٩٨٤. د. محمد عابد الجابرى فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، ١٩٧١. د. عزيز العظمة: ابن خلدون وتاريخيته، دار الطليعة. بيروت ١٩٨١.

(٣) حسن السايح: ابن الأزرق شارحاً ابن خلدون، دعوة الحق، العدد الثالث، السنة العاشرة، رمضان ١٣٨٦– يناير ١٩٦٧. د. عبد الهادى التازى: مع ابن الأزرق، دعوة الحق، العدد السابع، السنة العاشرة.

(٤) د. على سامى النشار: بدائع السلك فى طبائع الملك، ص ٧– ٢٣.

أما حياة كل من ابن خلدون وابن الأزرق فقد اكتفينا بأقل القليل منها فى باب الاختلاف وحتى لا نقع فيما تقع فيه الرسائل العلمية الجامعية عن الفلاسفة بالبداية بحياة الفيلسوف وعصره على نحو نمطى ثم عرض فلسفته. فضلنا الدخول فى الموضوع مباشرة حتى تبدو أوجه التشابه والاختلاف بينهما. بعدها تصبح حياة كل من العالمين حالة خاصة ومادة للمقارنة.

ثانياً - العنوان والبنية

«مقدمة» ابن خلدون هو الجزء الأول من «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر»[1] يضم فلسفته فى التاريخ قبل أن يطبقها فى موضوع العرب والبربر. فى حين أن «بدائع السلك» كتاب مستقل بذاته وليس مقدمة نظرية لكتاب آخر.

١ - أن التاريخ عند ابن خلدون عبرة وموعظة يدرسه للاعتبار. وهو المعنى الوارد فى القرآن الكريم «إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار»(٣ : ١٣)، «لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب» (١٢ : ١١١)، «إن فى ذلك لعبرة لمن يخشى» (٧٩ : ٢٦)... إلخ.

٢ - إن التاريخ شامل من المبتدأ إلى الخبر أى من البداية إلى النهاية.

٣ - إن الموضوع هو تاريخ العرب والعجم والبربر. فالعرب هم الوسط، والعجم فى الشرق، والبربر فى الغرب. العرب قلب الأمة الإسلامية وأهم عنصرين فيها العجم والبربر.

٤ - وضع التاريخ العام لهذه الشعوب الثلاثة فى اطار أعم وأشمل هو التاريخ الشامل لمن عاصرها «من ذوى السلطان الأكبر» أى أقوام النبط والسريانيون وبنو اسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والفرنجة فى آسيا وأوربا لما كان معظم العرب والبربر فى أفريقيا. فهو يدرس تاريخ العرب والبربر فى إطار مقارن من تاريخ الحضارات للشعوب المجاورة.

أما «بدائع السلك فى طبائع الملك» فإنه يركز مباشرة على التاريخ السياسى النظرى وقضية الملك أى السلطة دون دراسة أى قوم مبينة أو مقارنة بينه وبين أقوام أخرى قريبة أو بعيدة. فابن خلدون على هذا النحو أوسع رؤية وأشمل أفقاً من ابن الأزرق، ولا يقتصر مثله على التاريخ السياسى وحده بل يضم التاريخ الطبيعى والسكانى والاجتماعى والاقتصادى والمهنى والثقافى. ابن خلدون مؤرخ، والسياسة لديه تاريخ اجتماعى، فى حين أن ابن الأزرق سياسى والتاريخ لديه فلسفة سياسية.

---

(١) المقدمة ص ٦.

لذلك قسم ابن خلدون «كتاب العبر» إلى ثلاثة كتب:

الأول هو المقدمة النظرية المشهورة «في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب.

الثاني في تاريخ العرب «في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ بدأ الخليفة إلى هذا العهد وفيه الالماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبني اسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والأفرنجة.

الثالث في تاريخ البربر «في أخبار البربر ومواليهم من زناته وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان بديار المغرب خاصة من الملك والدول»[1].

ويتضح ذلك أيضاً من عنوان مقدمة ابن خلدون وهو الكتاب الأول من «كتاب العبر» وهو «في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب»[2]. فابن خلدون يصف التاريخ البشري، تاريخ الحضارات، والانتقال من حالة البدو إلى حالة الحضر، والحروب (التغلب)، والمهن (الكسب)، والحياة الاجتماعية (المعاش)، والصناعات (الصنائع)، والثقافة (العلوم). في حين أن ابن الأزرق لا يذكر شيئاً من هذا التاريخ في عنوانه «بدائع السلك في طبائع الملك» ولا يذكر إلا الدولة أو السلطة (الملك) والطريق إليها (السلك).

ومع ذلك فالمنهج واحد كما يدل على ذلك بعض الألفاظ مثل «طبيعة» عند كل منهما. فابن خلدون يبحث في «طبيعة العمران»، وابن الأزرق يبحث في «طبائع الملك». الأول يرى أن هناك طبيعة واحدة للعمران البشري. بينما يرى الثاني أن هناك طبائع عدة للسلطة السياسية. الأول أحادي التفسير بينما الثاني متعدد التفسير. و«الطبيعة» هنا تعني الماهية أو الواقع أو البنية أو القانون أو الحقيقة كما هو الحال في الكلمة الألمانية Wesen.

ويتميز ابن خلدون في بحثه عن «طبيعة العمران» بأنه يذكر «العلل والأسباب». فالظواهر التاريخية لها علل مادية وأسباب بعيدة. العلة هي السبب المادي القريب، والسبب هو قانون التاريخ الأعم والأشمل. العلة يمكن معرفتها بتحليل الظواهر المباشرة Micro-Analysis – والأسباب يمكن معرفتها بوضع هذه الظواهر المباشرة في قوانينها العامة Ma-cro- Analysis. الأول يقوم به عالم الاجتماع، والثاني يقوم به فيلسوف التاريخ. أما ابن

---

(١) المقدمة ص ٦.
(٢) المقدمة ص ٣٥.

الأزرق فإنه لا يذكر العلل والأسباب، ويكتفى بالبحث فى طبائع الملك واصفاً إياها من أجل الفهم. فابن خلدون يفسر Explain وابن الأزرق يفهم Understand.

أما البنية فى كل من النصين فإن بنية مقدمة ابن خلدون سداسية على النحو الآتى:

١ - «فى العمران البشرى على الجملة» أى فى طبيعة التجمعات البشرية من حيث هى كذلك وعلى وجه العموم.

٢ - «فى العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل» أى وصف حالة البدو وهو التجمع البشرى الأول الطبيعى البرى قبل حالة التحضر والمدنية.

٣ - «فى الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية» أى فى الدولة والملك والسلطة وهو الموضوع الذى يبدأ به ابن الأزرق تاركاً الموضوعين الأولين.

٤ - «فى البلدان والأمصار وسائر العمران» أى فى حالة الحضر بعد حالة البدو، وكل ما فيها من مظاهر البناء والتشييد للهياكل والمدن.

٥ - «فى المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع» أى فى أنواع المهن والصناعات ومصادر الرزق وتقسيم العمل.

٦ - «فى العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه» أى فى التاريخ الثقافى وما ينشأ فى المجتمعات من علوم رياضية وطبيعية وإنسانية ودينية وشرعية ومناهج التربية والتعليم.

ويلاحظ على هذه البنية السداسية الآتى:

أ - أن كل موضوع يُدرس فيه «وما يعرض فى ذلك من الأحوال» أى أن الظواهر حية متغيرة وليست ثابتة ساكنة.

ب - البداية من الأعم إلى الأخص اعتماداً على مفاهيم أصول الفقه مثل الضرورى والتكميلى (الحاجى والتحسينى).

جـ - من حيث الكم أكبرها الثالث (الملك)، وأصغرها الثانى (البدو). وبالتالى تكون الأقسام الستة من حيث الكم من الكبر إلى الصغر: الثالث (الملك)، فالسادس (العلوم)، فالأول (طبيعة العمران)، فالخامس (المهن)، فالرابع (الحضر)، فالثانى (البدو).

د - البدو أقرب إلى حالة الطبيعة وما يتميز به الحضر البناء والصناعات والعلوم.

هـ - الانتقال من البدو إلى الحضر عن طريق الملك أى أنشاء الدولة.

أما بنية «بدائع السلك» فرباعية على النحو الآتى:

١ – «فى حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات وسبب وجود ذلك وشرطه».

٢ – «فى أركان الملك وقواعد مبناه ضرورة وكمالاً».

٣ – «فيما يطالب به السلطان تشييد الأركان الملك وتأسيساً لقواعده».

٤ – «فى عوائق الملك وعوارضه»(١).

ويلاحظ على هذه البنية الرباعية الآتى:

أ – أنها تبدأ بالملك مباشرة أى بالباب الثالث عند ابن خلدون، وتترك طبيعة العمران (الباب الأول) وحالة البدو (الباب الثانى) أى الدخول فى السياسة مباشرة دون تمهيد جغرافى أو اجتماعى.

ب – الاقتصار على السياسة وحدها دون تطوير لها وانتقال إلى الحضر كما هو الحال عند ابن خلدون (الباب الرابع) أو المهن والصنائع (الباب الخامس) أو العلوم (الباب السادس).

جـ – تطوير السياسة وتفصيلها فى الكتب الأربعة فى حين أنها عند ابن خلدون مجرد الباب الثالث وحده من أبواب ستة.

د – حديث ابن الأزرق عن حقيقة الملك والخلافة (الكتاب الأول) مثل حديث ابن خلدون عن طبيعة العمران البشرى على الجملة (الباب الأول). فالأول يتكلم عن ماهية السلطة فى حين أن الثانى يتحدث عن ماهية الاجتماع. الأول عالم سياسة، والثانى عالم اجتماع.

هـ – هناك بنية لا تاريخية عند ابن الأزرق. فبعد البحث عن حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات تظهر بنية ثلاثية: أركان الملك وقواعد مبناه، تشييد الأركان وتأسيس القواعد، عوائق الملك وعوارضه. وهى بنية تقوم على البناء والهدم، النهضة والسقوط، القيام والانهيار. أما ابن خلدون فلديه وصف تاريخى للمجتمعات وانتقالها من البدو إلى الحضر عبر الملك ثم تحليل الملك إلى بنية ثلاثية: البناء والصنائع والعلوم. فابن الأزرق فيلسوف سياسة، وابن خلدون فيلسوف تاريخ. ابن الأزرق يصف بنية الدولة، وابن خلدون يصف تطور المجتمع.

و – تكشف البنية الرباعية عند ابن الأزرق عن بنية ثنائية أخرى متضمنة فى الأولى.

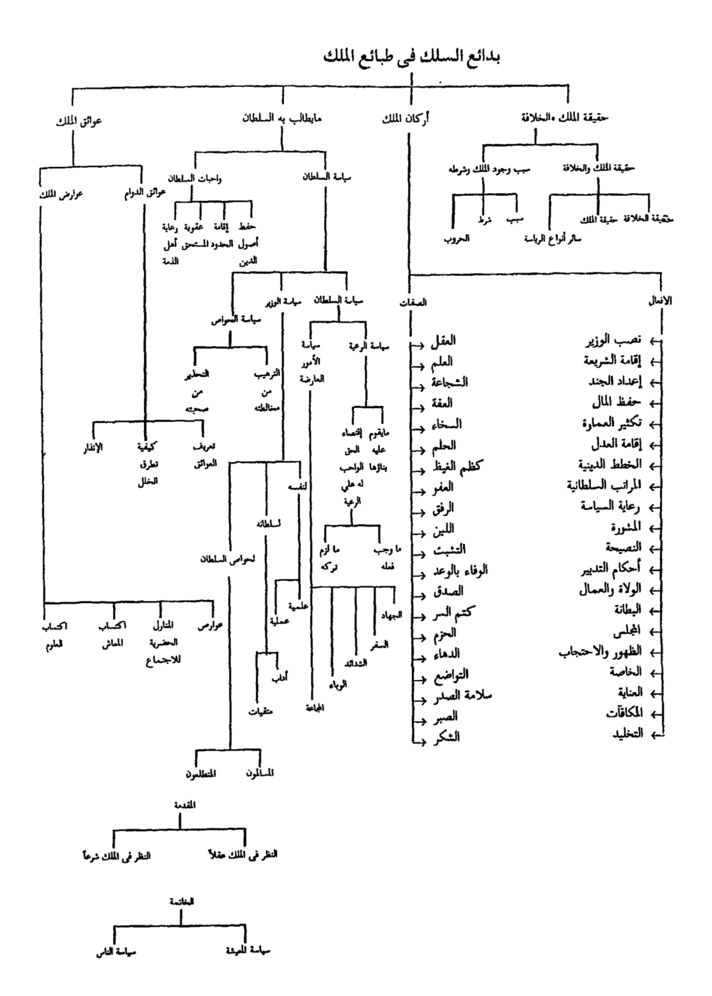
---

(١) المقدمة ص ٣٥– ٤١، بدائع السلك ص ٤٦– ٨٦.

فالكتابان الأول والثانى عن حقيقة الملك والأركان إنما وصف لما ينبغى أن يكون. بينما الكتابان الثالث والرابع عن تشييد الأركان والقواعد ثم العوائق والعوارض وصف لما هو كائن. الأول المعيار، والثانى التحقق. بينما تظل البنية السداسية عند ابن خلدون تاريخية صرفة تصف ما هو كائن ولا تتطرق لما ينبغى أن يكون.

ز - نظراً لكون ابن الأزرق فقيها فقد يكون هناك تشابه بين البنية الرباعية لديه وبين البنية الرباعية فى القياس الشرعى: الأصل والفرع والعلة والحكم. وفى البنية الثنائية المتضمنة خلف الرباعية يكون ما ينبغى أن يكون بمثابة الأصل فى القياس، وما هو كائن بمثابة الفرع فيه.

ح - حديث ابن خلدون عن «طبيعة العمران فى الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم» كبداية قبل الحديث عن البدو يشابه مقدمتَىْ ابن الأزرق عن النظر فى الملك عقلاً ثم النظر فى الملك شرعاً. فابن خلدون يؤسس فلسفة اجتماعية فى طبيعة العمران، وابن الأزرق يؤسس فلسفة سياسية على العقل والشرع. ابن خلدون مؤرخ، وابن الأزرق فقيه.



بدائع السلك فى طبائع الملك
حقيقة الملك والخلافة
أركان الملك
مايطالب به السلطان
عوائق الملك
حقيقة الملك والخلافة
سبب وجود الملك وشرطه
حقيقة الخلافة
حقيقة الملك
سائر أنواع الرياسة
سبب
شرط
الحروب
الأفعال
الصفات
نصب الوزير
إقامة الشريعة
إعداد الجند
حفظ المال
تكثير العمارة
إقامة العدل
الخطط الدينية
المراتب السلطانية
رعاية السياسة
المشورة
النصيحة
أحكام التدبير
الولاة والعمال
البطانة
المجلس
الظهور والاحتجاب
الخاصة
العناية
المكافآت
التخليد
العقل
العلم
الشجاعة
العفة
السخاء
الحلم
كظم الغيظ
العفو
الرفق
اللين
التثبت
الوفاء بالوعد
الصدق
كتم السر
الحزم
الدهاء
التواضع
سلامة الصدر
الصبر
الشكر
سياسة السلطان
واجبات السلطان
حفظ أصول الدين
إقامة الحدود
عقوبة المستحق
رعاية أهل الذمة
سياسة السلطان
سياسة الوزير
سياسة الخواص
سياسة الرعية
سياسة الأمور العارضة
الترهيب من مخالطته
التحذير من صحبته
مايقوم عليه بناؤها
اقتضاء الحق الواجب له علي الرعية
ما وجب فعله
ما لزم تركه
لنفسه
لسلطانه
لخواص السلطان
علمية
عملية
آداب
متقيات
الجهاد
السفر
الشدائد
الوباء
المجاعة
عوائق الدوام
عوارض الملك
تعريف العوائق
كيفية تطرق الخلل
الإنذار
عوارض
المنازل الحضرية للاجتماع
اكتساب المعاش
اكتساب العلوم
المسالمون
المتطلعون
المقدمة
النظر فى الملك عقلاً
النظر فى الملك شرعاً
الخاتمة
سياسة المعيشة
سياسة الناس



المقدمة
فى طبيعة العمران فى الخليقة ومايعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل
في العمران البشري علي الجملة
١ الاجتماع ضرورى
٢ العمران من الأرض
٣ المعقول من الأقاليم
٤ أثر الهواء
٥ الخصب والجوع
٦ الفطرة والرياضة
في العمران البدوي والأمم الوحشية
١ أجيال البدو والحضر
٢ جيل العرب
٣ البدو أقدم
٤ أقرب إلى الخير
٥ أقرب إلى الشجاعة
٦ معاناة الحضر
٧ القبائل
٨ العصبية
٩ النسب
١٠ الأنساب
١١ الرئاسة
١٢ الرئاسة
١٣ الشرف
١٤ الموالى
١٥ الحسب
١٦ التغلب
١٧ الملك
١٨ الترف
١٩ المذلة
٢٠ التنافس
٢١ الملك
٢٢ عودة الشعب
٢٣ الفناء
٢٤ الاقتداء
٢٥ البسائط
٢٦ الخراب
٢٧ الدين
٢٨ السياسة
٢٩ التغلب
في الدولة العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية
١ العصبية
٢ العصبية والدولة
٣ « «
٤ الدولة والدين
٥ الدين والعصبية
٦ « «
٧ الدولة والأوطان
٨ القلة والكثرة
٩ الأوطان والقبائل
١٠ الملك والمجد
١١ الملك والدعة
١٢ الملك والترف
١٣ الملك والهرم
١٤ إعمار الدولة
١٥ من البداوة إلى الحضارة
١٦ الترف والدولة
١٧ أطوار الدولة
١٨ آثار الدولة
١٩ الدولة والموالى
٢٠ الموالى والمصطفين
٢١ حجر السلطان
٢٢ المتغلبون على السلطان
٢٣ الملك
٢٤ إرهاف الحد
٢٥ الخلافة والإمامة
٢٦ والإمامة
٢٧ مذاهب الشيعة
٢٨ الخلافة والملك
٢٩ البيعة
٣٠ ولاية العهد
٣١ الخطط الدينية
٣٢ اللقب
٣٣ ألقاب الملك
٣٤ مراتب الملك
٣٥ مراتب السيف
٣٦ شارات الملك
٣٧ الحروب
٣٨ الجباية
٣٩ المكوس
٤٠ التجارة
٤١ ثروة السلطان
٤٢ نقص العطاء
٤٣ الظلم
٤٤ الحجاب
٤٥ انقسام الدولة
٤٦ هرم الدولة
٤٧ خلل الدولة
٤٨ حدوث الدولة
٤٩ الدولة المستجدة
٥٠ وفور العمران
٥١ العمران والسياسة
٥٢ أمر الفاطمى
٥٣ الجفر والحدثان
في البلدان والأمصار وسائر العمران
١ الدول والملك
٢ الملك والأمصار
٣ المدن والهياكل
٤ الهياكل
٥ أوضاع المدن
٦ المساجد
٧ مدن الغرب
٨ المبانى
٩ خراب المبانى
١٠ مبادئ الخراب
١١ تفاضل الرزق
١٢ أسعار المدن
١٣ البادية والعمران
١٤ الرقة والفقر
١٥ العقار
١٦ الجاه
١٧ الحضارة
١٨ الحضارة والعمران
١٩ خراب الدولة
٢٠ صنائع الأمصار
٢١ عصبية الأمصار
٢٢ لغات الأمصار
في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع
١ الرزق
٢ المعاش
٣ الخدمة
٤ الكنوز
٥ الجاه
٦ التملق
٧ رجال الدين
٨ الخلافة
٩ التجارة
١٠ التجار
١١ خلق التجار
١٢ نقل السلع
١٣ الاحتكار
١٤ رخص الأسعار
١٥ خلق التجار
١٦ الصنائع والتعليم
١٧ الصنائع والعمران
١٨ الصنائع والحضارة
١٩ الصنائع والطلاب
٢٠ الصنائع والخراب
٢١ العرب والصنائع
٢٢ ملكة الصناعة
٢٣ أمهات الصنائع
٢٤ الفلاحة
٢٥ البناء
٢٦ النجارة
٢٧ الخياطة
٢٨ التوليد
٢٩ الطب
٣٠ الكتابة
٣١ الوراقة
٣٢ الغناء
٣٣ الصنائع والعقل
في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه
١ العلم طبيعى
٢ العلم صناعة
٣ العلوم والعمران
٤ أصناف العلوم
٥ القرآن
٦ الحديث
٧ الفقه
٨ الفرائض
٩ أصول الفقه
١٠ الكلام
١١ التصوف
١٢ تعبير الرؤيا
١٣ العقلية
١٤ العددية
١٥ الهندسة
١٦ الهيئة
١٧ المنطق
١٨ الطبيعيات
١٩ الطب
٢٠ الفلاحة
٢١ الالهيات
٢٢ السحر
٢٣ الكيمياء
٢٤ الفلسفة
٢٥ النجوم
٢٦ الكيمياء
٢٧ كثرة التأليف
٢٨ الاختصارات
٢٩ صواب التعليم
٣٠ العلوم الالهية
٣١ تعليم الولدان
٣٢ الشدة للمتعلمين
٣٣ طلبة العلوم
٣٤ العلماء والسياسة
٣٥ العلم والعجم
٣٦ اللسان العربى
٣٧ اللغة ملكة
٣٨ لغة العرب
٣٩ لغة الحضر
٤٠ تعليم اللسان
٤١ ملكة اللسان
٤٢ الذوق
٤٣ الحضر واللسان
٤٤ انقسام الكلام
٤٥ النظم والنثر
٤٦ الشعر
٤٧ النظم والنثر
٤٨ الحفظ
٤٩ الترفع عن الشعر
٥٠ أشعار العرب

ويلاحظ على هاتين البنيتين إذا ما تم إلقاء نظرة واحدة شاملة Synopsis عليهما الآتى:

١ - أن بنية ابن الأزرق أكثر دقة وأحكاماً، تفصل الموضوع، وتبنى جوانبه. لذلك غلب عليها التقسيم والتفريع كمعمار هندسى متعدد الطوابق. فى حين أن بنية ابن خلدون مجرد طابق واحد مكون من ست غرف ثم تحتوى كل غرفة على عشرات من قطع الأثاث لدرجة ازدحام البعض منها إلى خمسين قطعة. فابن الأزرق يبنى طولاً وابن خلدون يفرش عرضاً. ابن الأزرق يحفر عمقاً، وابن خلدون يسطح أرضاً.

٢ - البنية الرباعية عند ابن الأزرق ينقسم كل كتاب فيها إلى اثنين. فهى قسمة ثنائية، مرة مضروبة فى نفسها فتكون رباعية ومرة تبقى مفردة. ثم تنقسم الاجزاء الثمانية على نحو ثلاثى من الأول حتى السادس ثم بعد ذلك على نحو ثنائى فى السابع مضروباً فى اثنين، وثنائى مفرد فى الثامن. أما ابن خلدون فإنه لا يقسم البنية السداسية ويترك عناصر كل باب بلا بنية. فى الباب الأول ستة فصول، وفى الثانى تسعة وعشرون فصلاً، وفى الثالث ثلاثة وخمسون فصلاً، وفى الرابع اثنان وعشرون فصلاً، وفى الخامس ثلاثة وثلاثون فصلاً، وفى السادس خمسون فصلاً. مع أنه يمكن العثور على بنية متضمنة لكل هذا الشتات. فالباب الأول يدور حول الجغرافيا، والثانى حول البدو والحضر والعصبية والنسب والرئاسة والملك والغلبة والعرب، والثالث حول الدولة والملك والخلافة والامامة. والرابع حول المدن والأمصار والمبانى، والخامس حول الرزق والكسب والمعاش والأموال والصناعة والتجارة والفلاحة وسائر أنواع الصنائع، والسادس حول العلوم والتعليم وأنواعهما.

٣ - عناوين ابن الأزرق قصيرة دالة، كلمة أو كلمتين فى حين أن عناوين ابن خلدون جملاً طويلة. فابن الأزرق يضع رأس موضوع فى حين أن ابن خلدون يصف ظاهرة.

٤ - تبدو ألفاظ علم الأصول بشقيه عند ابن الأزرق مثل ألفاظ السبب والشرط والركن والخلافة والرياسة من علم أصول الفقه، والأفعال والصفات من علم أصول الدين مع سبق الأفعال للصفات على غير علم العقائد الأشعرية التى تسبق فيها الصفات الأفعال.

٥ - عند ابن الأزرق الكتابان الثالث والرابع أكثر تفصيلاً فى البنية من الكتابين الأول والثانى كما أن البابين الثالث والسادس أكثر تفصيلاً عند ابن خلدون من حيث الموضوعات.

٦ - عند ابن الأزرق لا يوجد تكرار فى الموضوعات فى حين أنه عند ابن خلدون يوجد بعض التكرار مثلاً فى الفلاحة مرة صنعة ومرة علماً وفى الكيمياء.

٧ – لما كان ابن الأزرق فقيهاً يدرس موضوعه على نحو شرعى فقد اتحد لديه الواقع والقيمة. فى حين أنه عند ابن خلدون لما كان مؤرخاً من ناحية وأشعرياً من ناحية أخرى فقد ظهرت لديه أحكام القيمة منفصلة عن أحكام الواقعة خاصة فى العلوم مثل «أبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، «أبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها»، «انكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها»(١).

٨ – توجد خاتمة عند ابن الأزرق عن «سياسة المعيشة» و«سياسة الناس» فى حين أنه لا توجد خاتمة عند ابن خلدون. فابن الأزرق يستنتج ويستدل كالفقيه الشرعى وابن خلدون يصف الظواهر. ابن الأزرق يريد الانتهاء من البحث النظرى إلى غاية عملية تنفع الناس وابن خلدون يقتصر على البحث النظرى الخالص.

٩ – عنوان ابن خلدون للكتاب كله «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر» أو عنوان الجزء الأول منه وهى المقدمة الشهيرة «فى فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماع بمغالط المؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها» عنوان طويل يصف موضوع العالم وهدفه وأبعاده وميدانه. فى حين أن عنوان ابن الأزرق «بدائع السلك فى طبائع الملك» عنوان قصير يدخل فى الموضوع مباشرة وهو الملك والطريق إليه.

ثالثاً – أخطاء المؤرخين وتأسيس الملك

يعقد ابن خلدون مقدمة عامة أولى للكتاب كله «كتاب العبر» بلا عنوان(٢). يعرض فيها لعيوب فن التاريخ عند القدماء ويحوله إلى علم(٣). ويكرر نفس الموضوع فى مقدمة الكتاب الأول وهى المقدمة المشهورة وبعنوان «فى فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها»(٤). ينقد فيها أيضاً مناهج المؤرخين السابقين وأغلاطهم، ويبين فيها أصول منهجه العلمى. أما «بدائع السلك» فإنه يخلو من مثل هذه المقدمة، ولا يراجع أخطاء علماء السياسة السابقين بل يتمثل أقوالهم، ويستفيد منهم فى بنائه السياسى وتصوره للملك. يدخل فى موضوعه مباشرة وهو الملك ويؤسسة عقلاً أولاً ثم نقلاً ثانياً وكأنه معتزلى يبدأ بالعقل قبل النقل فى حين أنه أشعرى

---

(١) المقدمة ص ٥١٤– ٥٣٢.
(٢) المقدمة ص ٣– ٩.
(٣) المقدمة ص ٣.
(٤) المقدمة ص ٩– ٣٥.

مثل ابن خلدون مما يدل على أن البحث العلمى لا يمكن إلا أن يكون عقلياً أولاً ثم نقلياً ثانياً على ما وضح ذلك علماء أصول الدين فى نظرية العلم فى علم العقائد عندما صرحوا بأن الأدلة العقلية وحدها هى الأدلة اليقينية فى حين أن الأدلة النقلية وحدها أدلة ظنية(١).
فإذا كان ابن خلدون يكشف عن عقيدته الأشعرية فى آخر كل فصل وباب بعبارات مثل «الله أعلم» فإن ابن الززرق لا يخشى من تتبع أصول المعتزلة فى أولوية العقل على النقل فاصلاً بين منهجه العلمى الأصولى وعقيدته الكلامية الأشعرية. يريد ابن خلدون أن يبين الفرق النوعى بينه وبين المؤرخين السابقين فيركز على الانقطاع على عكس ابن الأزرق الذى يبين مصادره التى يعتمد عليها من الفقهاء السابقين فيركز على الاتصال. ابن خلدون نقدى، ينقد أخطاء السابقين فى حين أن ابن الأزرق تمثلى يتمثل أقوال السابقين ويعيد تأسيسها على القواعد الفقهية. يريد ابن خلدون اعطاء احساس بالجدة وبأهمية العلم الجديد فيحكم على المؤرخين السابقين بأنهم قليلون مثل ابن اسحق والطبرى وابن الكلبى والواقدى والأسدى والمسعودى فى حين أن ابن الأزرق يكثر من ذكر الأعلام ويبين وفرة الفقهاء السابقين ومنهم ابن خلدون فى مقدمته، والطرطوشى فى «سراج الملوك»، وابن رضوان فى «الشهب اللامعة».

ويصنف ابن خلدون مناهج المؤرخين عند القدماء إلي نوعين :

١ – مناهج عامة للدولتين، الجاهلية والإسلام أى ما قبل الإسلام وصدر الإسلام مثل المسعودى لبيان التحول من الأولى إلى الثانية مما لا يخلو من تقريظ ومدح وكما نفعل نحن هذه الأيام فى تاريخنا للانقلابات وحركات التصحيح ما قبلها وما بعدها.

٢ – مناهج خاصة أو مقيدة لتاريخ دولة واحدة فقط وهى الدولة التى عاش فيها المؤرخ مثل تاريخ أبى حيان للأندلس والدولة الأموية وتاريخ ابن رقيق لأفريقيا ودولة القيروان. لذلك كان المؤرخون عاملين فى الدولة، مؤرخون لسلطانها مما يسبب ذلك من غياب للموضوعية والحياد والنقد، والاكتفاء بذكر المحامد والمفاخر دون المثالب والعيوب(٢).

ويبين ابن خلدون فضل علم التاريخ كما فعل السخاوى (ت ٩٠٢) فيما بعد فى «الأعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ»، ويحقق مذاهبه استقراء لنظرياته فلا تاريخ بلا نظرية. كما يجدد أهداف المقدمة فى ثلاثة:

---

(١) د. حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، المجلد الأول، المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم ص ٣٨٨– ٤٠٩، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.
(٢) المقدمة ص ٥.

١ – أن معرفة التاريخ توقفنا على أحوال الأمم الماضية وتاريخ الأنبياء. فلا فرق بين التاريخ الدينى والتاريخ الدينوى. وأن قصص الأنبياء لهو أحد مصادر علم التاريخ.

٢ – الفائدة فى أحوال الدين والدنيا، فالتاريخ من علوم الوسائل وعلوم الدين هى علوم الغايات ويبدو ابن خلدون هنا فقيهاً مثل ابن الأزرق، الغاية لديه من علم السياسة هى تحقيق المصالح العامة فى الدنيا.

٣ – معرفة الحق دون مغالطات وكأن علم التاريخ مثل علم المنطق كلاهما يهدف إلى تأسيس القياس المنطقى الصحيح دون مغالطات، فالمنطق للفكر والتاريخ للواقع. فالهدف النهائى هو تمحيص أخطاء المؤرخين وذكر سبب هذه المغالط.

ويعطى ابن خلدون فى نقده للمؤرخين السابقين صورة لحالة العلم الراهنة The state of the art. وتتمثل هذه الأخطاء وأسبابها فى الآتى.

١ – الخلط بين الأخبار الصادقة والأخبار الكاذبة، وعدم التحقق من صدق الرواية فى الواقع سواء كان ذلك الواقع فى طبائع العمران أو فى مجرى العادات كما هو الحال عند ابن حزم أو مع قوانين التاريخ كما يرصدها ابن خلدون. وقد نشأ ذلك من «اتباع المتقدمين دون ذكر للناشئين» أى من نقل الأخبار عن القدماء دون مراجعتها من المحدثين[1]. ينقد ابن خلدون الأخبار التى تعتمد على النقل وحده دون الرجوع إلى الوقائع وفى ذهنه أسباب النزول والناسخ والمنسوخ وكل مقاييس الصحة التاريخية فى علم أصول الفقه وشرط التواتر فى علم الحديث من اتفاق الرواية مع الحس والعقل ومجرى العادات. ولما كان ابن خلدون مؤرخاً فإن الواقع لديه هو كل التاريخ، طبيعة العمران وأحوال الأمم. يقيس ابن خلدون الغائب على الشاهد كما يفعل الأصوليون، ويرجع الخبر إلى أصله فى الواقع، ويقيسه بالاشباه والنظائر ويرجعه إلى العقل أى الحكمة وطبائع العمران أى الواقع الاجتماعى خاصة فيما يتعلق بالروايات التى تنقل مصائر البشر ومواقع الحروب وأعداد الجيوش وبلاء المقاتلين. ويعطى نماذج من روايات المسعودى عن جيوش بنى اسرائيل كما فعل اسبينوزا بعد ذلك فى تحققه من صدق روايات التوراة اعتماد على العقل والحس[2]. ولا فرق فى ذلك بين التاريخ الدينى والتاريخ الدينوى. بل أن تمحيص روايات التاريخ الدينوى عند المسعودى مثلاً هو بدايات لتمحيص روايات التاريخ الدينى فى

---

(١) المقدمة ص ٥.

(٢) اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفى ص ٢٦٥– ٣٢٦، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٦.

روايات سيرة ابن اسحق أو ابن هشام «فلا تثقن بما يلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه»[1]. ويعطى ابن خلدون نماذج من التاريخ الدينى مما ينقله المفسرون من تفسير سورة الفجر «ألم تر كيف فعل ربك بعاد، أرم ذات العماد» (٨٩: ٦-٧) وخطئهم فى تفسير «أرم» بأنها مدينة. ويركز ابن خلدون على نماذج من علوم القرآن والحديث والتفسير ناقلاً العلوم النقلية إلى علوم عقلية وناقداً علوم التفسير القديمة عند الطبرى والثعالبى والزمخشرى بما فى ذلك التفسير الاعتزالى.

٢ - ثم يخطو ابن خلدون خطوة أخرى لبيان أسباب الكذب فى الروايات لما كانت الروايات الكاذبة سبب أخطاء المؤرخين، معتمداً على مقولات نفسية مثل المغالاة والمبالغة والتهويل وخرافات العامة والخيال والذهول... إلخ. فالهدف من المغالاة والزيادة فى الاعداد والتفخيم فى المناظر هو التأثير فى النفوس وأحداث الاغراب اللازم للاقناع حماساً للنصر وتقوية لروح العامة وشحذاً للهمم. فكل تاريخ يحمل طابع التبشير، وكل رواية وعظ. ويعطى ابن خلدون نماذج من التاريخ الدينوى من أخبار ملوك اليمن وغزوهم للجزيرة العربية وشمال أفريقيا وأواسط أسيا حتى الصين! وهى كلها أخبار بعيدة عن الصحة، عريقة فى الوهم والخلط، وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة. كما يلجأ ابن خلدون إلى الجغرافيا لنقد الروايات التاريخية عن الفتوحات التى كان الهدف منها تدوين الفرح بالنصر وشحذ العزائم. وهو ما حاولته أيضاً مدارس النقد الحديثة فى روايات الانجيل خاصة «مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية»[2] ويعطى ابن خلدون نماذج أخرى من خرافات المفسّرين من التاريخ الدينى والدينوى مثل وصف مدينة «أرم»، أعمدتها ومكانها، ذهبها وفضتها، وهى حكايات أيضاً أشبه بالاقاصيص الموضوعة. وهى أقرب إلى الكذب المنقول فى عداد المضحكات[3]. هى حكايات واهية يتنزه عنها كتاب الله لبعدها عن الصحة.

٣ - ويخطئ المؤرخون لوقوعهم فى التفسير الذاتى للتاريخ، وتفسير حوادثه بعلاقات الأفراد أو أخلاق الأمراء مع أن التاريخ له أسبابه الموضوعية المستقلة عن سلوك الأفراد. ويعطى ابن خلدون نموذجاً على ذلك من القصص عن نكبة البرامكة والتى يعتبرها المؤرخون نتيجة لقصة حب بين العباسة أخت الرشيد مع جعفر البرمكى مع أن السبب فى

---

(١) المقدمة ص ١٣- ١٤.

(٢) د. حسن حنفى: «مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية» فى دراسات فلسفية ص ٤٨٧- ٥٢٢، الانجلو المصرية، لقاهرة ١٩٨٨.

(٣) المقدمة ص ١٤- ١٥.

نكبة البرامكة هو استبدادهم على الدولة وأخذهم أموال الجباية ووضع أولادهم فى المناصب الرئيسية فى الدولة وأخذ الهدايا ونشر الفساد أى بلغتنا السيطرة على الاقتصاد والسياسة. ويعطى ابن خلدون نماذج أخرى من روايات للطبرى ثم يعيد تفسيرها على نحو اجتماعى موضوعى. وهو منهج الأصوليين فى التحقيق من صدق الرواية بارجاعها إلى الحس أحد شروط التواتر وليس لأنه مادى تاريخى على ما نقول نحن هذه الأيام أما تبنياً للماركسية وفخراً بأن منا من كان ماركسياً أو تقليداً للمستشرقين إذ أن الماركسية أحدى اطرهم المرجعية، والتغريب أحد مصادر أحكامنا. كما يعطى ابن خلدون نماذج من روايات تاريخ الفرق الكلامية لتشويه آراء الخصوم السياسيين. وعندما يتدخل الخيال فى الرواية فإن السبب فى ذلك تطهير الشخصيات الدينية من واقعها الدينوى وتحويلها من واقع إلى مثال، ومن بشر عاديين إلى قدوة حسنة. بينما يتم تحويل شخصيات أخرى مكروهة من المثال إلى الواقع، ومن القدوة إلى أقل من البشر فتختلط الحكايات الدينية بالحكايات الجنسية وتنقلب الرواية إلى أدب شعبى، ويكثر التصوير بالجنس والخمر والدسائس مما يصور البيئة الشعبية أكثر مما ينقل الحقائق. لذلك جعل ابن خلدون الأخلاق شرط الرواية وكما هو الحال فى علم أصول الفقه فيما يتعلق بعدالة الراوى.

٤ – ومن ضمن أخطاء المؤرخين السابقين الأفراط فى الاختصار مع الاكتفاء بذكر أسماء الملوك دون انساب وأخبار كما فعل ابن رشيق فى «ميزان العمل» دون مذهب أو فائدة، مجرد حصر دون دلالة أو معنى. مع أن النسب التاريخى المجرد لا قيمة له فى تقييم الأشخاص إلا على نحو ادراك العمق التاريخى لها. ولا تذكر الإنساب إلا خوفاً من الأشخاص وتأصيلاً لهم فى التاريخ لاعطائهم مزيداً من الشرعية خاصة لو انتهى النسب إلى الرسول. ويعطى ابن خلدون مثلاً على ذلك بنسب ادريس الأول مؤسس مدينة فاس[١]. وإن ذكر انساب الملوك إنما يكون أحياناً تغطية لمقاصدهم وتوجيها للتاريخ. إنما المهم ذكر الواقع الاجتماعى الذى يعيش فيه الشخص. «إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل. فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال فهو أس للمؤرخ تنبنى عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره»[٢].

٥ – ويخطئ المؤرخون لأنهم ينقلون حوادث التاريخ سرداً دون ادراك دلالة أو قانون أو سبب أو مغزى ودون بحث فى العلل والأسباب وبالتالى لم تتأسس الحكمة ولم يضبط

---

(١) المقدمة ص ٢٣.
(٢) المقدمة ص ٣٢.

التاريخ. لم تقم فلسفة التاريخ ولا علم التاريخ. ويعطى ابن خلدون نموذجاً على ذلك برصده الانتقال من البدو إلى الحضر عبر الملك دون اكتفاء برصد حوادث من تاريخ العرب والبربر. ويتطلب ذلك نظرة واسعة للموضوع وضم التاريخ الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والصناعى والمهنى والثقافى إلى التاريخ العام. وقد ضم ابن خلدون علم العمران إلى علم التاريخ ليؤسس التاريخ الاجتماعى. ويقوم بشرح أحوال العمران (الظواهر الاجتماعية) والتمدن (الظواهر الحضارية) وما يعرض فى الإجتماع الإنسانى من العوارض الذاتية (الظواهر المتغيرة). فكما لا توجد فلسفة بلا تاريخ، لا يوجد تاريخ بلا فلسفة. إن من أسباب الغلط فى التاريخ هو «الذهول عن تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام»[1] . فلا يوجد عالم تاريخ لا يدرك قانون التغير. فالمؤرخ لابد وأن يكون فيلسوفاً له رؤية للتاريخ. وبلغتنا المعاصرة لابد وأن يكون هيجلياً أو داروينياً أو بنيوياً أو ماركسياً.. إلخ. لذلك أغفل القدماء نشأة الدولة وتطورها بالرغم من ذكرهم الأخبار عن قيام الدولة وسقوطها. بل أن هذه المعرفة بعموم الأسباب تساعد على التحقق من صحة خصوص الأخبار تطبيقاً للكل على الجزء، وقياساً للجزء على الكل، ووضع الشاذ وسط القاعدة، وادراج الخارج على القانون ضمن القانون.

٦ - ولا ينسى ابن خلدون الربط بين علم التاريخ ومقاصد الشريعة وهو ما سيحققه ابن الأزرق بعده بجيل واحد. فقوانين التاريخ هى مقاصد الشريعة، وقيام الدول هو تحقيق هذه المقاصد، وانهيارها هو أبطال مقاصد الشريعة. وقد يساعد ذلك على اختصار سرد الحوادث، والتعبير عن أسلوب واضح وبطريقة يفهمها كل الناس. فأخطاء المؤرخين تصححها مقاصد الشريعة، وعدم فهمهم لمغزى التاريخ توضحه الشريعة.

وبهذه الطريقة التى يبين بها ابن خلدون أخطاء المؤرخين فإنه يتحدث هو عن منهجه فى التاريخ وكأن السلب يحيل إلى الايجاب. وبالتالى يمكن رصد منهج ابن خلدون العلمى عن طريق القلب، قلب أخطاء المؤرخين السابقين وتحويل عكسها إلى سمات للمنهج العلمى. وفى مقدمة ذلك، التحقق من صدق الروايات فى الواقع الحسى والتاريخى لما تبين أن أسباب التحيز فى التاريخ والكذب فى الخبر هو التشيع للآراء والمذاهب فى نقل الأخبار، والثقة بالناقلين دون تعديل أو تجريح، والذهول عن المقاصد فى الأخبار، وتوهم الصدق، وتقرب الناس لأصحاب التجِلّة والمراتب بالثناء والمدح، والجهل بطبائع الأحوال فى العمران[2] . وقد دفعه ذلك إلى الرحلات والأسفار إلى الشرق والمغرب والشمال (الترك

---

(١) المقدمة ص ٢٨.
(٢) المقدمة ص ٣٥.

والفرنجة) والجنوب (أفريقيا) لاستكمال الأخبار والاعتماد على المنهج الاستقرائى لمعرفة قوانين التاريخ وادراك العلل والأسباب. أما ابن الأزرق فبالرغم من ذكره لضرورة التأمل فى عجائب الخليقة والاعتماد على برهان العقل السليم إلا أنه لم يذكر أخطاء السابقين كما فعل ابن خلدون واكتفى بتصحيح فهم بعض الوقائع التى يذكرها المؤرخون وذلك فى ثنايا الكتاب ودون أن يعقد لذلك فصلاً خاصاً. فإذا بدا من ابن خلدون أحياناً بعض الادعاء فإن ابن الأزرق يكشف عن تواضع العلماء.

رابعاً - تأسيس علم العمران علي الجغرافيا والتاريخ وتأسيس الملك على العقل والشرع

يتفرد ابن خلدون أيضاً بمقدمة أخرى هى الباب الأول من مقدمته الشهيرة وبعنوان «فى العمران البشرى على الجملة» والتى يضع فيها أسس نظريته الجغرافية التى يفسر بها العمران. فباستثناء الفكرة الأولى «فى أن الاجتماع الإنسانى ضرورى» والتى يشاركه فيها ابن الأزرق «الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم ضرورى»، يتفرد ابن خلدون بعرض نظريته الجغرافية[١]. يتحدث ابن خلدون عن قسط العمران من الأرض، ويشير إلى بعض ما فيه من الأشجار والأنهار والأقاليم. ويلاحظ أن الربع الشمالى من الأرض أكثر عمراناً من الربع الجنوبى، ويرجع ذلك إلى تضاد البرودة والحرارة. ويفصل الكلام عن الجغرافيا ويرسم به خريطة للعالم القديم آسيا وأفريقيا وأوربا التى وحدها الإسلام حول حوض البحر الأبيض المتوسط. فالانتصار يجعل الشعب المنتصر وسط العالم. كما يتحدث عن المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء فى ألوان البشر والكثير من أحوالهم. ويقسم الطقس إلى بارد وحار ومعتدل، إلى طرفين ووسط وكأننا فى أفعال الشريعة. كما يبين أثر الهواء فى أخلاق البشر ويفسر به الرقص عند الافارقة وغناء الحمام. ويفصل فى اختلاف أحوال العمران فى الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار فى أبدان البشر وأخلاقهم وكأنه بلغة عصرنا ماركسى يبدأ من الاقتصاد ويفسر به السلوك البشرى. ثم ينتهى بتحليل اصناف المدركين من البشر بالفطرة أو الرياضة، ويتطرق إلى موضوع الوحى والرؤيا والنبوة وكأنه يفسر النبوة تفسيراً جغرافياً. ويذكر حقيقة الكهانة وشأن العرافين وغير ذلك من مدارك الغيب. ويبدو على ابن خلدون أنه قد جمع مادة من الجغرافيا والتاريخ والفلسفة والتصوف دون أن يشير إليها وضمها كلها فى اطار النظرية الجغرافية.

أما ابن الأزرق فإنه لا يحاول تأصيل علم السياسة من خارجه بل يحاول أن يبنيه من

---

(١) المقدمة ص ٤١- ٤٤، بدائع السلك ٤٦- ٤٧.

داخله، أن يجد نسقاً عقلياً للسياسة الشرعية دون أن يفرض عليها رؤى خارجية مستمدة من أى علم من العلوم داخل الحضارة الإسلامية وخارجها. ومن ثم يسقط ابن الأزرق هذا الباب الأول كله من مقدمة ابن خلدون ولا يستبقى إلا الفكرة الأولى «الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم ضرورى» أو «أن الضرورة فى الاجتماع الطبيعى لنوع الإنسان».

ومع ذلك يتبنى ابن الأزرق كلية الباب الثانى من مقدمة ابن خلدون «فى العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل وما يعرض فى ذلك من الأحوال» ويسميه «فى تقرير ما يوطئ للنظر فى الملك عقلاً». فابن خلدون يؤسس الاجتماع وابن الأزرق يؤسس السياسة. فعند ابن خلدون أجيال البدو والحضر طبيعية وعند ابن الأزرق ينقسم العمران إلى بدوى وحضرى لأن للتعاون مقصدين: الضرورى وهو الفلح أو البدو، والثانى حاجى وتكميلى وهو الحضر. يصف ابن خلدون الظاهرة كعالم ويؤصلها ابن الأزرق كفقيه مستعملاً مصطلحات علم أصول الفقه[1]. وعند ابن خلدون أن جيل العرب فى الخلقة طبيعى وكذلك الحال عند ابن الأزرق[2]. وعند ابن خلدون أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران والأمصار مدد لها، وعند ابن الأزرق تقدم البدو على الحضر تقدم المادة على الصورة والأصل على الفرع[3]. وعند ابن خلدون أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أصل الحضر كذلك الحال عند ابن الأزرق[4]. وعند ابن خلدون أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر والأمر كذلك عند ابن الأزرق[5]. ويرى ابن خلدون أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة للمنفعة منهم وكذلك الأمر عند ابن الأزرق[6]. وعند كليهما أن سكنى البدو لا تكون إلا للقبائل أهل العصبية[7]، وأن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما فى معناه[8]، وأن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين فى القفر من العرب ومن فى معناهم[9]، وإن اختلاط الأنساب يقع

---

(١) المقدمة ص ١٢٠– ١٢١، بدائع السلك ص ٤٧– ٤٨.
(٢) المقدمة ص ١٢١– ١٢٢، بدائع السلك ص ٦٦– ٦٧.
(٣) المقدمة ص ٢٢١– ١٢٣، بدائع السلك ص ٤٨.
(٤) المقدمة ص ١٢٣– ١٢٤، بدائع السلك ص ٤٨– ٤٩.
(٥) المقدمة ص ١٢٥، بدائع السلك ص ٤٩.
(٦) المقدمة ص ١٢٥– ١٢٧، بدائع السلك ص ٤٩– ٥١.
(٧) المقدمة ص ١٢٧– ١٢٨، بدائع السلك ص ٥١– ٥٢.
(٨) المقدمة ص ١٢٨– ١٢٩، بدائع السلك ص ٥٢– ٥٣.
(٩) المقدمة ص ١٢٩– ١٣٠، بدائع السلك ص ٦٤– ٦٥.

بسقوط بعض من أهلها إلى نسب آخر[١]، وأن الرئاسة لاتزال فى نصابها المخصوصة من أهل العصبية ولا تكون فى غير نسبهم[٢]، وأن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالمجاز والتشبيه[٣]، وأن البيت والشرف للموالى وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم[٤]، وأن نهاية الحسب فى العقب الواحد أربعة أباء[٥]، وأن الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها[٦]، وأن الغاية التى تجرى إليها هى الملك[٧]. فأحياناً يشرح ابن الأزرق ابن خلدون فتكون عبارته أطول، وأحياناً يختصره فتكون عبارته أقصر، وأحياناً تكون نفس العبارة تماماً، ويتفادى ابن الأزرق تكرار الأفكار عند ابن خلدون[٨].

ثم يسقط ابن الأزرق آراء ابن خلدون عن عوائق الملك مثل حصول الترف وانغماس القبيل فى النعيم، والمذلة للقبيل، والانقياد إلى سواهم[٩]. وربما أجلها إلى الكتاب الرابع عن عوائق الملك. ولكن يتفق ابن الأزرق مع أفكار ابن خلدون عن علامات الملك مثل التنافس فى الخلال الحميدة وبالعكس وأنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع[١٠]. كما يتفق معه فى آخر فكرة فى الباب الثانى عند ابن خلدون والتى تفيد القيام والأنهيار، النهضة والسقوط، «فى أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب عن أمة فلابد من عودة إلى شعب آخر مادامت لهم العصبية»[١١]. ولكنه يستبعد تقليد المغلوب للغالب الذى يذكره ابن خلدون «فى أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب فى شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»[١٢]، ويستبعد أيضاً فناء الأمم إذا ما غلبت غيرها «فى أن الأمة إذا غلبت وصارت فى ملك غيرها أسرع إليها الفناء»[١٣].

---

(١) المقدمة ص ١٣٠– ١٣١، بدائع السلك ص ٦٥– ٦٦.
(٢) المقدمة ص ١٣١– ١٣٣، بدائع السلك ص ٥٣– ٥٥.
(٣) المقدمة ص ١٣٤– ١٣٥، بدائع السلك ص ٥٥– ٥٧.
(٤) المقدمة ص ١٣٥– ١٣٦، بدائع السلك ص ٥٥– ٥٧.
(٥) المقدمة ص ١٣٦– ١٣٨، بدائع السلك ص ٥٨– ٦٠.
(٦) المقدمة ص ١٣٨– ١٣٩، بدائع السلك ص ٦٠– ٦١.
(٧) المقدمة ص ١٣٩– ١٤٠، بدائع السلك ص ١١٢– ١١٣.
(٨) المقدمة ص ١٣١– ١٣٣.
(٩) المقدمة ص ١٤٠– ١٤٢.
(١٠) المقدمة ص ٤٣– ١٤٥، بدائع السلك ١٢٥– ١٢٦.
(١١) المقدمة ص ١٤٥– ١٤٧، بدائع السلك ١٢٣– ١٢٤.
(١٢) المقدمة ص ١٤٧.
(١٣) المقدمة ص ١٤٨.

ثم يتفق ابن الأزرق مع ابن خلدون فى بعض وصفه لطبائع العرب. فعندَ كليهما أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط[1]، وأن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب[2]، وأن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك[3]. وأن البوادى من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار[4]. ثم يضيف ابن الأزرق مسألة «إن العوارض الطبيعية لهذا الاجتماع خمسة» يلخص فيها مقدمة ابن خلدون وأبوابها الخمسة فى صورة أفكار هى: وجود البدو فى الضواحى والجبال، التغلب غايته الملك بالعصبية القاهرة، وجود الحضر بالأمصار، والمعاش المبتغى لالتماس الرزق كسب، واكتساب العلوم تعليماً[5]. وعلى هذا النحو يتمثل ابن الأزرق فى مقدمته الأولى «النظر فى الملك عقلاً» معظم الباب الثانى عند ابن خلدون «فى العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل وما يعرض فى ذلك من الأحوال»[6].

ثم يقوم ابن الأزرق بتأسيس علم الاجتماع عند ابن خلدون على السياسة الشرعية. ويعقد المقدمة الثانية «فى تمهيد أصول من الكلام فى الملك شرعاً» فى عشرين فاتحة[7]. وباستثناء الفاتحة الأولى التى تكرر ما قاله من قبل مع ابن خلدون «أن الضرورة فى الاجتماع الطبيعى لنوع الإنسان»[8]، وما سيتكرر بعد ذلك من «انقلاب الخلافة إلى الملك»[9]، فإن الباقى كله تأصيل جديد لموضوع ابن خلدون فى الفقه الإسلامى. فيتكلم عن مصلحة نصب السلطان كوازع لا يعارضه الفاسد اللازم عن قهره وغلبته، وأن توهم الاستغناء عن السلطان باطل فى الدين والدنيا، وأن مدرك وجوب نصبه عند أهل الحق شرعى لا عقلى، وأن حقيقة هذا الوجوب الشرعى راجعة إلى النيابة عن الشارع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا خلافة وامامة، وأن شرط الامامة (بعد الذكورية والحرية والبلوغ والعقل) النجدة، والكفاية، وسلامة الاعضاء والحواس، والقدرة على تنفيذ الأوامر والأحكام. وقد يسقط العلم اكتفاء بمراجعة العلماء عند وقوع النوازل وإلا لزم تعطيل

---

(١) المقدمة ص ١٤٩، بدائع السلك ص ٦١.
(٢) المقدمة ص ١٤٩- ١٥١، بدائع السلك ص ٦١- ٦٣.
(٣) المقدمة ص ١٥١- ١٥٢، بدائع السلك ص ١٣٥- ١٣٦.
(٤) المقدمة ص ١٥٣، بدائع السلك ص ٦٣- ٦٤.
(٥) بدائع السلك ص ٤٧.
(٦) بدائع السلك ص ٤٦- ٦٧، المقدمة ص ١٢٠- ١٥٣.
(٧) بدائع السلك ص ٦٧- ٨٦.
(٨) بدائع السلك ص ٦٧- ٦٨.
(٩) بدائع السلك ٧١- ٧٢ ص ٩٤- ٩٦، المقدمة ص ٢٠٢- ٢٠٩.

الامامة. وتعنى القرشية العصبية. وهى مرفوضة عند البعض وبلاء يستحسن عند أبى بكر وبعض الفرق. ووحدة الامام لا تلزم مع تعذر الامكان. والطاعة له أصل عظيم من أصول الواجبات الدينية حتى أدرجها الأئمة فى جملة العقائد الإيمانية. ولا يسقط جوره وجوب الطاعة له. أما طاعة الأمراء بمعصية الله فساقطة الامتثال. والصبر عليه إذا جاء من عزائم الدين ووصايا الأئمة الناصحين. وهو مع الرعية مغبون غير غابن، وخاسر غير رابح. وبالرغم من أن الأمامة من عظيم الخطر ما يجب أن يكون الخائف منه على بال فإن لها مع ذلك شرف المنزلة وجزيل الأجر. لذلك يغتبط من فاز بها. وينهى ابن الأزرق هذا التأصيل الشرعى بأن صلاح السلطان وفساده صلاح الرعية وفسادها(١).

وفى الكتاب الأول «فى حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات وسبب وجود ذلك وشرطه» يعتمد ابن الأزرق على ابن خلدون جزئياً فى الباب الأول «فى حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات» وكلياً فى الباب الثانى «فى سبب وجود الملك وشرطه» خاصة الطرف الثانى منه «فى شروط وجوب الملك وهى العصبية أو ما يقوم مقامها»، ويستمد مادته من الفصل الثالث «فى الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض فى ذلك كله من الأحوال» من مقدمة ابن خلدون. وابن الأزرق هنا تجاوز عرض علم السياسة كمسائل متفرقة بل ضم كل مجموعة متجانسة منها فى نظر كما فعل فى الباب الأول أو إلى طرف كما فعل فى الباب الثانى. وفى كثير من الأحيان لا تتطابق عناوين المسائل عند كل من ابن الأزرق وابن خلدون بالرغم من التعبير عن نفس الفكرة نظراً لاختلاف صياغة كل منهما قوة أو ضعفاً، اظهار أو اضماراً. ففى موضوع «حقيقة الملك» وهو النظر الأول من الباب الأول «فى حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات» يركز ابن الأزرق على أن تقدم الاجتماع الإنسانى لابد فيه من وازع عن العدوان الواقع فيه بمقتضى الطبيعة البشرية وأنه لا تتم حقيقة هذا المنصب إلا لمن قهر بيده واستبعد الرعية وجبى الأموال، وبعث البعوث، وحمى الثغور أو ضرب على سائر الأيدى لقصور العصبية عن استعلائها على سائر العصبيات(٢). أما ابن خلدون فانه لا يتكلم صراحة عن العدوان والقهر كحقيقة الملك بل عن أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد وأن ارهاف الحد مضر بالملك ومفسد له فى الأكثر(٣).

---

(١) بدائع السلك ص ٦٨- ٨٦.
(٢) بدائع السلك ص ٨٩- ٩٠.
(٣) المقدمة ص ١٦٦- ١٦٧، ص ١٨٧- ١٨٩.

وفى النظر الثانى عن «حقيقة الخلافة» يربطها ابن الأزرق بالامامة ويعرفها به بأنها النيابة عن الشارع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا. ويسمى القائم بهذا المنصب خليفة لخلف رسول الله. ثم يؤصل ذلك شرعياً مبيناً أن لبيعة الخلفاء والملوك مدلولين: الحرف اللغوى والمدلول الشرعى وهو العهد على الطاعة، ثم المشهود لهذا العهد وهو تحية الملوك. ثم يتحدث عن تولية العهد وكيف تكون[1]. أما ابن خلدون فإنه يتحدث أيضاً عن معنى الخلافة والأمامة ولكنه لا يؤصلهما شرعياً بل يؤسسهما فى التاريخ. فيتحدث عن اختلاف الأمة فى حكم هذا المنصب وشروطه ثم يبين مذاهب الشيعة فى حكم الأمامة[2] ويذكر بنفس الطريقة معنى البيعة وولاية العهد[3]. ثم يتفق كلاهما فى موضوع «انقلاب الخلافة إلى الملك»، ولكن ابن الأزرق يفصل فى ضرورته بحسب طبيعة الوجود وبيانه من حيث سببه. فالملك غاية طبيعية للعصبية، والشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور ولابد فيه من العصبية فهى ضرورية فى الملة وإلا لما تم أمر الله بها. وبالرغم من ذم الملك لأنه مصرف لقصد التغلب بالباطل فإن النية فيه حمل الناس به على عبادة الله وجهاد عدوه. أما ذم العصبية والأعلام بفائدتها فعندما تكون على باطل كما كانت فى الجاهلية. وهكذا يشرع ابن الأزرق لانقلاب الخلافة إلى الملك ضرورة لقيام الشريعة. ويتم ذلك على ثلاث مراحل: الأولى عند وجود الخلافة بدون الملك والبراءة منه استكفاء بوازع الدين وكفاية البداوة، والثانى بعد اختلاطهما وامتزاج الدولة بهما بعد تدرج البداوة فيجىء الملك لمقتضى العصبية وحصول التغلب والانفراد بالمجد بعد أن تغير الوازع الدينى. والثالثة الانقلاب الكلى إلى الملك، وذهاب معانى الخلافة، وجريان طبيعة التغلب والقهر[4].

وفى النظر الثالث «فى سائر أنواع الرياسات» يعلن ابن الأزرق مع ابن خلدون أن العمران البشرى لابد له من سياسة ينتظم بها أمره ثم ينتقل ابن الأزرق إلى الدين ويقول أن الملة أيضاً لابد فيها من القائم بها[5]. وإذا ذكر ابن خلدون شرح اسم البابا والبطرك فى الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود وهو فى معرض الحديث عن الخطط الدينية والخلافية ولقب أمر المؤمنين وأنه من سمات الخلافة وهو محدث منذ عهد الخلفاء فإن ابن الأزرق يبنى الموضوع عقلاً ويقسم الرياسة إلى شرعية مثل رياسة الكوهن ورياسة البابا وغير

---

(١) بدائع السلك ص ٩٠- ٩٤.
(٢) المقدمة ص ١٩٠- ٢٠٢.
(٣) المقدمة ٢٠٩- ٢١٨.
(٤) بدائع السلك ص ٩٤- ٩٦، المقدمة ص ٢٠٢- ٢٠٩.
(٥) بدائع السلك ص ٩٦، المقدمة ص ٣٠٢- ٣١١.

شرعية مثل انفراد واحد بنوع خاص من التغلب أو اقامة جماعة من مشيخة الرؤوس عليهم أو بلغتنا المعاصرة النظم العسكرية والامارات(١).

وفي الباب الثاني «في سبب وجود الملك وشرطه» يذكر ابن الأزرق السبب والشرط وهما مفهومان أصوليان من علم الفقه من أحكام الوضع. أما ابن خلدون فإنه لا يذكر إلا الشرط وهو العصبية. والسبب في وجود الملك عند ابن الأزرق سبب شرعي أو حكمة الهية وهي دفع الله الناس بعضهم لبعض أي الصراع الاجتماعي والسياسي. وقد ألزم ذلك ضرورة وجود مدير، الله والسلطان. فالدين والسلطان توأمان، الدين أس والملك حارس كما هو الحال في حكمة الفرس المشهورة. وإن الله يدفع بالتخويف والتهديد ما لا يدفع بالقرآن أسوة بالقول المأثور «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». يندفع بالملك ضرر ما يفوت بتقدير فقده. ولا يتم قصد الشارع في وضع الشريعة إلا بنصبه كما ورد في علم الكلام. يحرس الدين من محذور تبديله وتغييره، ويرفع الفتن، ويحقق الوعد. وهو كالدواء للصحة(٢).

أما الطرف الثاني «في شروط وجوب الملك وهي العصبية أو ما يقوم مقامها» فيكاد ابن الأزرق يستمده كله من الفصل الثالث «في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الأحوال». فعند ابن الأزرق أن الملك والدول تحصل بالعصبية والشوكة وعند ابن خلدون يحصلان بالقبيل والعصبية. فالقبيل عند ابن خلدون لفظ اجتماعي في حين أن الشوكة عند ابن الأزرق لفظ شرعي(٣). وعند كليهما غاية العصبية هي الملك(٤)، وإذا تمهدت الدولة واستقرت قد تستغني عن العصبية(٥)، وقد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة بغير عصبية(٦). ثم يزيد ابن الأزرق شرطين: غلب عصبيته على أمم كثيرة وإذعان الناس إليه لأنه أصولي يعرف ارتباط الحكم بالشرط(٧). وعند كليهما الأمة إذا كانت وحشية كان ملكها أوسع. وترتبط العصبية بالدين. فعند كليهما الدولة البعيدة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين ودعوة الحق. ويعلل ابن الأزرق ذلك

---

(١) المقدمة ص ٢٣٠- ٢٣٥، بدائع السلك ص ٩٧- ١٠٤.
(٢) بدائع السلك ص ١٠٥- ١١١.
(٣) بدائع السلك ص ١١١- ١١٢، المقدمة ص ١٥٤.
(٤) بدائع السلك ص ١١٢- ١١٣، المقدمة ص ١٣٩- ١٤٠.
(٥) بدائع السلك ص ١١٣- ١١٥، المقدمة ص ١٥٤- ١٥٦.
(٦) بدائع السلك ص ١١٥- ١١٦، المقدمة ص ١٥٦- ١٥٧.
(٧) بدائع السلك ص ١١٦- ١١٧، المقدمة ص ١٤٥.

بأن اتفاق الأهواء على المطالب يكون بمعونة الله(١) والدعوة الدينية تزيد الدولة على قوتها عصبيتها فى الأصل(٢). ولا تتم إلا بالعصبية(٣). ويتفق ابن الأزرق مع ابن خلدون على أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية على وجه الخصوص عند ابن الأزرق. ولكن ابن خلدون يعمم الحكم ويضيف «أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»(٤). ويتفق كلاهما على أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك(٥). ويزيد ابن الأزرق أن الرياسة قد تحصل لأهل الأمصار بوجود العصبية الغالبة بعد تحول البدو إلى الأمصار(٦)

وفى موضوع حدوث الدولة قياماً وسقوطاً، نهضة وانهياراً يذكر كلاهما حدوث الدول وتجددها منذ هرم الدولة وكيف يقع. ويفصل ابن الأزرق ذلك بأنه يقع على نوعين: استبداد الولاة، وخروج خارج على الدولة(٧). ويتفق كلاهما على أن الدول المستجدة تستولى على الدول المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة غالباً. ويفصل ابن الأزرق ذلك بأن كليهما قوى ولكن المستقرة عادة ما تكون رخوة تنعم بالترف(٨). وعند كليهما أن لكل دولة حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها(٩)، وأن عظم الدولة فى اتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها فى القلة والكثرة(١٠)، وأن الأوطان الكثيرة القبائل لا تستحكم فيها دولة غالبا(١١). ويعرض كلاهما بالتفصيل أمر الفاطمى ومذاهب الناس فيه وهو المهدى المتنظر بين الأثبات والانكار، ظهوره ونسبه ومقامه فى الولاية وقت الظهور وتعيين ما يفتح من الأرض ومده بقائه(١٢). وينهى ابن الأزرق الطرف الثانى عن شروط الملك بحدثان الدول والجفر والملاحم أى سقوط الحضارات وانهيارها كما يفعل ابن

---

(١) بدائع السلك ص ص ١١٧، المقدمة ص ١٥٧.
(٢) بدائع السلك ص ١١٧– ١١٨، المقدمة ص ١٥٨.
(٣) بدائع السلك ص ١١٩– ١٢٣، المقدمة ص ١١٩– ١٢٣.
(٤) بدائع السلك ص ١١٨– ١١٩، المقدمة ص ١٥١.
(٥) بدائع السلك ص ١٣٥– ١٣٦، المقدمة ص ١٥١– ١٥٢.
(٦) بدائع السلك ص ١٢٤– ١٢٥.
(٧) بدائع السلك ص ١٢٦– ١٢٧، المقدمة ص ٢٩٨.
(٨) بدائع السلك ص ١٢٧– ١٣٠، المقدمة ص ٢٩٨– ٣٠١.
(٩) بدائع السلك ص ١٣١– ١٣٤، المقدمة ص ١٦١– ١٦٢.
(١٠) بدائع السلك ص ١٣١– ١٣٤، المقدمة ص ١٦٣– ١٦٤.
(١١) بدائع السلك ص ١٣٤– ١٣٥، المقدمة ص ١٦٤– ١٦٦.
(١٢) بدائع السلك ص ١٣٦– ١٤٧، المقدمة ص ٣١١– ٣٣٠.

خلدون فى نهاية الفصل الثالث عن الدولة العامة والملك بحديثه عن ابتداء الدول والأمم والملاحم والكشف عن مسمى الجفر[١].

ثم يتفرد ابن خلدون بنظريات خاصة لا يستعملها ابن الأزرق فى الجزء الأول خاصة فيما يتعلق بسقوط الدول بسبب الترف وهرم الدولة وأطوارها والموالى والسلطان وشاراته وتطرق الخلل إلى الدولة مع أنها يمكن أن تجدلها تأصيلاً فى الشرع. فعند ابن خلدون أن من طبيعة الملك الترف والدعة والسكون، وأنه إذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة على الهرم[٢]. والترف يزيد الدولة فى أولها إلى قوتها ولكن فى آخرها يكون سبب ضعفها[٣]. فإذا ما انتقلت الدولة من البداوة إلى الحضارة فإنها تعود بعدها إلى البداوة من جديد[٤]. الدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص[٥]، ولها أطوار، وتختلف أحوالها وخلق أهلها باختلاف هذه الأطوار[٦]. ويفصل ابن خلدون فى كيفية طروق الخلل للدولة ومنها انقسام الدولة الواحدة بدولتين[٧]. وإذا نزل الهرم بالدولة فإنه لا يرتفع بالرغم من وفور العمران آخر الدولة وما يقع فيها من كثرة الموتان والمجاعات وكأن الحضارة تحتوى على بذور فنائها فى مجتمع الوفرة[٨]. كما يذكر ابن خلدون أن آثار الدولة كلها تكون على نسبة قوتها فى أصلها[٩]. ويذكر دور الموالى والمصطفين فى استظهار صاحب الدولة بهم على قومه وأهل عصبيته وأحوالهم فى الدولة[١٠]. ويتفرد ابن خلدون وهو عالم الاجتماع وفيلسوف التاريخ بالتركيز على السلطان، فيما يعرض فى الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه، وفى أن المتغلبين على السلطان لا يشاركونه فى اللقب الخاص بالملك[١١]. كما يذكر مراتب الملك والسلطان وألقابها، وشارات الملك والسلطان الخاصة به، والتفاوت بين مراتب السيف والقلم فى الدول[١٢].

---

(١) بدائع السلك ص ١٤٧- ١٥٦، المقدمة ص ٣٣٠- ٣٤٢.
(٢) المقدمة ص ١٦٧- ١٧٠.
(٣) المقدمة ص ١٧٤- ١٧٥.
(٤) المقدمة ص ١٧٢- ١٧٤.
(٥) المقدمة ص ١٧٠- ١٧٢.
(٦) المقدمة ص ١٧٥- ١٧٦.
(٧) المقدمة ص ٢٩٤- ٢٩٧، ص ٢٩٢- ٢٩٣.
(٨) المقدمة ص ٢٩٣- ٢٩٤، ص ٣٠١- ٣٠٢.
(٩) المقدمة ص ١٧٧- ١٨٢.
(١٠) المقدمة ص ١٨٣- ١٨٥.
(١١) المقدمة ص ١٨٥- ١٨٧.
(١٢) المقدمة ص ٢٣٥- ٢٧٠.

ثم يختلف ابن الأزرق عن ابن خلدون فى موضوع الحرب فى التفصيل والاجمال. فبينما يذكر ابن خلدون الحروب ومذاهب الأمم وترتيبها فى مسألة واحدة يجعلها ابن الأزرق الطرف الثالث «فى الحروب التى تفضى إليها العصبية فى طلب الملك»، بعد سبب وجود الملك (الطرف الأول) وشرط وجود الملك (الطرف الثانى)[1] فهو فقيه يعيش فى عصر الحروب والفتن وزمن سقوط غرناطة. يرى ابن الأزرق أن المقاتلة طبيعية فى البشر كما رأى من قبل أن العدوان طبيعى فيهم، انتقاماً من بعضهم البعض. وقد تكون أسباب هذا الانتقام الغيرة والمنافسة (بين القبائل) أو البغى والعدوان (بين الأمم) أو الغضب لله (الجهاد) أو الغضب فى الملك (حروب الدولة مع الخارجين عليها). ويعقد لذلك ستة فصول: الأول أن الحروب واقعة بالخليقة وأنها ضرورة تاريخية، تقع بالزحف صنوفاً (العجم) أو بالكر والفر (العرب والبربر). والثانى فى تعبئة العسكر، موجبها وتقسيمها جموعاً، وصورتها مقدمة وميمنة وميسرة. والثالث فى حزف المصاف وراء العسكر. والرابع فى مكائد ما قبل القتال وآدابه. والخامس فيما يخدع به العدو عند القتال. والسادس فى مكائد حصار المدن والحصون[2]. فابن الأزرق هنا لا يعطى تاريخاً ولا عادات اجتماعية بل يؤصل شرعاً فن الحرب فى الإسلام. كما يعيد ابن الأزرق ذكر موضوع الحرب فى الكتاب الثانى «فى قواعد الملك ومبناه» فى الركن الثالث «اعداد الجند» تعزيز السلطان العصبية بالجهاد والرباط. لذلك وجب على السلطان العناية بهم وحفظه الجند عن طريق دفع رواتبهم، وملك قلوبهم، ومحبتهم، وتفقدهم، وادخال الرهبة فى قلوبهم، وتكوينهم من أجناس مختلفة، وكفايتهم زياً وسلاحاً، واعطاء حقوقهم، وعدم الاضرار بهم، واطعامهم[3]. ويدخل الخلل فى اعداد الجند عكس ذلك بحبس مرتباتهم، والتقتير عليهم، والتميز لبعضهم، وإذلالهم، والعنف معهم، وإضعاف الرعية، والاهمال لهم، وانشغالهم بالتجارة، وطول السلم الذى ينسيهم الحرب وفنون القتال. وعلى السلطان اختيار قائم الجند، واستجادة القواد، وانتخاب الأمراء وأصحاب الألوية. وأن يستوفى فى ذلك شروط ضرورية: الشجاعة والحزم وحسن التدبير والسخاء، وأخرى تكميلية مثل الشرف والتواضع والخبرة والمعرفة واللين.

ويذكر ابن خلدون «الخطط الدينية الخلافية» كأحد مسائل الباب الثالث «فى الدولة العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية» دون أن يعطيها أهمية زائدة على غيرها من

---

(١) المقدمة ص ٢٧٠– ٢٧٩، بدائع السلك ص ١٥٥– ١٥٦.
(٢) بدائع السلك ص ١٥٧– ١٧١.
(٣) بدائع السلك ص ١٩٦– ٢٠٣.

المسائل. يلخص أقواله السابقة ويعطي نصوصاً مدونة مثل كتاب عمر، ويتحدث عن الحسبة والسكة[1]. أما ابن الأزرق فيعتبرها أحد أركان الملك وأحد ولايات السلطان «تولية الخطوط الدينية» ويفصلها إلى إقامة الصلاة وهي أرفعها، والفتيا وهي أشرفها مما فيها من علم واستشارة للعلماء ونزاهة دون ميل أو تساهل. والتدريس وهو أفضلها. والقضاء وهو أعظمها بما فيه من حفظ للنظام واجتهاد وفصل بين الخصوم وسياسة وعدل وعزل للفاسد. والعدالة وهي أشرفها مثل القضاء لما فيها من شرع وتوثيق واتساع الأمصار. والحسبة أقواها لأنها تضم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقوم على العدالة والنزاهة. ولا تقوم على دعوى بل على تحقق وضبط الغش. والسكة أدقها لأنها تقوم على صك النقود والطابع والنقش وأهمية حفظها وصيانتها ووزنها[2].

ويذكر ابن خلدون فى مسائل منفصلة كل موضوعات الاقتصاد مثل الجباية وسبب قلتها وكثرتها، وضرب المكوس أواخر الدولة. ويبين أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ومفسدة للجباية وهو نقد ابن خلدون الذى سيطوره فى المهن والصنائع نقداً للتجارة كمعاش وأخلاق. كما يبين أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون فى وسط الدولة، وأن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية[3]. أما ابن الأزرق فإنه يعقد لذلك أركاناً خاصة من أركان الملك مثل حفظ المال. وسبب كثرته كثرة العمران والجباية. وسبب نقصه الظلم وكثرة الوظائف ونقص العطاءات . ثم يؤسسه ابن الأزرق شرعاً عن طريق بحث مصادر بيت المال مثل الزكاة والجزية والخراج والأخماس والعشر والركاز والأموال الضائعة والغنائم. ويبين وجوه المصارف على المرتزقه والواجبات ورعاية المصالح دون تبذير أو تقتير . وترتيب المراتب السلطانية يعني أن السلطان لابد له من الاستعانة بغيره . ومن هنا تنشأ ضرورة الوظائف مندرجة في الخلافة بين صاحب رأى، وصاحب سيف، وصاحب قلم، وحجابة[4]. ويركز ابن الأزرق على ثلاثة وظائف. الحجابة وهى التى انشأت بعد النبوة، وتفاوت الحكام فى العناية بها . ومن شروطها المعرفة بالأوقات، وصحة الرأى ، والرأفة والنزاهة وحسن الابانة وبسط الوجه وسلامة الجوارح. أما الكتابة فتحتوى على مسائل التوقيع ورفع الطبقات وقضاء الحاجات . أما العمل والجباية فلها ناظر واحد . وتتضمن الخراج والشرطة . ومن شروطها الرفق وعدم التعدد . وهكذا يحول ابن الأزرق

(١) المقدمة ص ٢١٨- ٢٢٦.

(٢) بدائع السلك ص ٢٣٦- ٢٦٨.

(٣) المقدمة ص ٢٧١- ٢٩٢.

(٤) بدائع السلك ص ٢٦٨- ٢٩١، ص ٢٠٥- ٢١٨

كـل المسائل التاريخية عند ابن خلدون إلى مسائل شرعية وينقلها من الوصف التاريخي إلى الوضع المعيارى.

خامساً - من العمران والصنائع والعلوم إلي أفعال وصفات الملك

وابتداء من الكتاب الثانى «فى قواعد الملك ومبناه «فى بدائع السلك» يختلف ابن الأزرق عن ابن خلدون ويسير فى طريق تأسيسه الشرعى للملك عن طريق وصف أفعال السلطان وصفاته. وابتداء من الباب الرابع «فى البلدان والامصار وسائر العمران» والباب الخامس «فى المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع»، والباب السادس «فى العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه» فى «المقدمة» يختلف أيضاً ابن خلدون عن ابن الأزرق فى عرضه التاريخى للعمران والصنائع والعلوم. ولا يكاد يلتقى الأثنان إلا فى موضوعات قليلة مثل «تشييد العمارة» عند ابن الأزرق كأحد أركان الملك وهو يعادل «البلدان والامصار» عند ابن خلدون.

ففى الباب الرابع «فى البلدان والامصار وسائر العمران» يعرض ابن خلدون لعدة موضوعات تتركز كلها فى البناء والتشييد وتاريخ العمران وبناء المدن والهياكل ثم خرابها. فالدول من المدن والأمصار توجد ثانية عن الملك لأن الملك يدعو إلى نزول الأمصار[١]. والمدن العظيمة والهياكل المرتفعة يشيدها الملك الكبير. ولا تستقل الدولة الواحدة ببناء الهياكل العظيمة وإنما يحتاج ذلك إلى عدة دول وعصور ونظم. ثم يعطى ابن خلدون وصفاً لأهم المساجد والبيوت العظيمة فى العالم وكأنه عالم آثار[٢]. ولا تنشأ المدن عشوائياً بل يراعى فى ذلك سهولة الدفاع عنها وتوفر الرزق حولها وإمكانية الإتصال معها[٣]. والواقع أن المدن والأمصار بأفريقيا والمغرب قليلة لاتساعها وإمتداد صحرائها وقلة عدد سكانها. كما أن المبانى والمصانع فى الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول[٤]. وتتفاضل الأمصار والمدن فيما بينها فى كثرة الرزق لأهلها كما يرجع نفاق الأسواق إلى تفاضل عمرانها فى الكثرة والقلة. كما أن الأقطار فى اختلاف أحوالها بالرقة والفقر مثل الأمصار. لذلك تختلف الأسعار بين المدن نظراً لتباين مستوى معيشتها بين الغنى والفقر[٥]. وبالرغم من تحول البدو إلى حضر إلا أن أهل البادية تقصر

---

(١) المقدمة ص ٣٤٢- ٣٤٤.
(٢) المقدمة ص ٣٤٤- ٣٤٧، ص ٣٤٩- ٣٥٧.
(٣) المقدمة ص ٣٤٧- ٣٤٩.
(٤) المقدمة ص ٣٥٧- ٣٥٨.
(٥) المقدمة ص ٣٦٠- ٣٦٤، ص ٣٦٥- ٣٦٧.

عن سكنى المصر الكثير العمران[1]. والدليل على ذلك أن المبانى التى كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب إلا فى الأقل، وذلك ضمن المبادئ العامة للخراب فى الأمصار[2] ويصف ابن خلدون تأثل العقار والضياع فى الأمصار وحال فوائدها ومستغلاتها، وحاجات المتمولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة. ومع أن الحضارة فى الأمصار من قبل الدول وأنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها إلا أنها غاية العمران ونهاية لعمره ومؤذنة بفساده. وبالتالى تخرب الأمصار التى تكون كراسى للملك بخراب الدولة وانقراضها[3]. وينهى ابن خلدون هذ الباب الرابع عن العمران باختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض كارهاص للباب الخامس، المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع. كما يذكر لغات أهل الأمصار كارهاص ثان للباب السادس عن العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه[4].

أما ابن الأزرق فإنه يذكر «تكثير العمارة» كأحد أركان الملك فى باب الأفعال. فالملك والعمران مثل الصورة والمادة، لا غنى لأحدهما عن الآخر. كما يرتبط وفور المال بكثرة العمارة والعكس أيضاً صحيح فى الأقطار والأمصار. وتحفظ العمارة بالعدل وليس فقط بأسباب فنية. وتخل العمارة بالظلم وليس فقط بالقدم. فالظلم تدريجياً يؤدى إلى الخراب والتسخير والتسلط من مظاهر الظلم[5]. وهنا يبدو ابن الأزرق كالعادة فقهياً أكثر منه مؤرخاً يتحدث عن شرعية العمارة وليس عن تاريخها. وهى أحد أركان عشرين من أفعال الملك لم يذكر منها ابن خلدون إلا اعداد الجند (الثالث)، وحفظ المال (الرابع)، وتكثير العمارة (الخامس)، وتولية الخطط الدينية (السابع)، وترتيب المراتب السلطانية (الثامن)، أى أن ابن خلدون يذكر فقط خمسة أركان من عشرين. أما ابن الأزرق فيزيد خمسة عشر ركناً من أجل التأصيل الشرعى لأركان الملك. أولها نصب الوزير لمعاونة السلطان وعدم الاستغناء عنه. منزلته من السلطان بمنزلة أعضاء البدن، وبه يكون كمال المملكة أو نقصانها. ينتفع به ويصون السلطان ويفى له، ويزيد عقل السلطان به، ويقوم بوظائف الملك. سعادة السلطان وصلاحه بالوزير الصالح، وصلاح الوزير بصلاح بطانته، دوره فى النصيحة والمشورة والرأى. ويصل إلى هذه المرتبة بلا وساطة بل عن جدارة واستحقاق. مرتبته أشرف الرتب، وصفاته أكمل الصفات، مبرءاً من كل نقص. له من الفضائل النفسية العلم

(١) المقدمة ص ٣٦٤- ٣٦٥.
(٢) المقدمة ص ٣٥٩- ٣٦٠.
(٣) المقدمة ص ٣٦٧- ٣٧٦.
(٤) لمقدمة ص ٣٧٦- ٣٨٠.
(٥) بدائع السلك ص ٢١٩- ٢٢٩.

والفهم والذكاء والحفظ والذكرة والحنكة والصبر والعزيمة والعدل والرحمة والنزاهة والطهارة وحسن المعاملة وكبر النفس واعتدال الخلق. وله من الكمالات البدنية تمام الأعضاء وجمال الوجه وصدق اللسان وحسن العبارة وصمت اللسان والفروسية والعفة. ومن السعادة الخارجية له شرف البيت وأمانة البطانة وحسن الملبس واباحة المجلس. وتجب له مشورته وموافقته وتآلف القلوب حوله[1]. وواضح عند ابن الأزرق أهمية منصب الوزير كما هو الحال فى الأحكام السلطانية وكيف أن صفاته لا تقل عن صفات الامام نفسه. وثانى الأركان اقامة الشريعة ففيها الدليل على استحقاق الممارسة، وهى الكفيل بارضاء الخلق. والاخلال بها يؤدى إلى سائر الفساد إلى سائر الطبقات وإلى توقع زوال الملك. كلياتها حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فهى شريعة وضعية من أجل الوجود والأخلال بها يؤدى إلى العدم[2]. وثالثها اعداد الجند، ورابعها حفظ المال، وخامسها تكثير العمارة، وقد تطرق إليها ابن خلدون من قبل. وسادسها اقامة العدل وفوائده الدينية محبة الله، واستحقاق التقدم، والعلو على المنابر، واجابة الدعاء، وضمان الجنة. أما مصالحه الدنيوية فرجحان العقل، وكمال النعمة، ودوام الملك. والجور ضد العدل. وعيده الدينى شدة العذاب، ورجفة الصراط، وغل العنق، ولعنة الله. ومفاسده الدينوية فوات الطاعة والمحبة، وفناء الكرامة، وتقصير مدة السلطان، وشدة الخوف[3]. وثامنها تولية الخطط الدينية، وتاسعها ترتيب المراتب السلطانية، وقد عرض لهما ابن خلدون من قبل. أما الأركان من التاسع إلى العشرين فكلها عن رعاية السياسة، ورعايه المصالح وعدم الاضرار عن طريق تطبيق الشريعة، ومشورة ذوى الرأى والتجربة لمشروعيتها وحكمعها وكفايتها مع تفصيل لأدوار المستشير والمستشار والمستشار فيه وما يطالب به المستشير بعد المشورة، وبذل النصيحة ولمن تتوجه وما هى وظائفها، واحكام التدبير، وتقديم الولاة والعمال وتفصيل منزلتهم واختيارهم وشروطهم وعهودهم وسيرتهم ووصاياهم ومنع هداياهم، واتخاذ البطانة وأهل البساط مع التمييز بين بطانة الخير وبطانة الشر وفوائد الأولى ومفاسد الثانية، وتنظيم المجلس وعوائده، وتقرير الظهور والاحتجاب بالنسبة للعامة والخاصة، ورعاية الخاصة والبطانة وكفاية حاجاتهم، والعناية بمن له حق أو فيه منفعة مثل آل النبى والعلماء والصالحون، ومكافأة ذوى السوابق وأخيراً تخليد مفاخر الملك ومآثره[4].

---

(١) بدائع السلك ص ١٧٥- ١٩١.
(٢) بدائع السلك ص ١٩٢- ١٩٥.
(٣) بدائع السلك ص ٢٢٩- ٢٣٦.
(٤) بدائع السلك ص ٢٩١- ٤٠٦.

ويتفرد ابن خلدون بالبابين الأخرين، الخامس «فى المعاش ووجه من الكسب والصنائع» والسادس «فى العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه». فالخامس تاريخ صرف للمهن والصناعات لا يهتم بها ابن الأزرق من حيث هو فقيه يؤصل الشرع. ويتحدث ابن خلدون بالتفصيل عن حقيقة المعاش ووجوه الكسب والصنائع وأنواع المهن ومصادر الدخل. فالكسب هو قيمة الأعمال البشرية أى أن العمل مصدر القيمة بلغتنا المعاصرة[1]. وبعد أن يفصل فى وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه يميز بين العمل المنتج مثل الصناعة والعمل غير المنتج مثل الخدمات. فالخدمة ليست من الطبيعى. وابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعى[2]. ثم يربط ابن خلدون بين الوضع الاجتماعى والحالة الاقتصادية. ويرى أن الجاه مفيد للحال. كما أن السعادة والكسب إنما يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتملق، وأن هذا الخلق من أسباب السعادة. أما القائمون بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والامامة والخطابة والآذان ونحو ذلك فلا تعظم ثروتهم فى الغالب[3]. وإذا ما ظهرت عند ابن خلدون بعض التحليلات الأخلاقية فإنها تكون أخلاقاً اجتماعية تصف ما هو كائن وليست أخلاقاً معيارية تشرع لما ينبغى أن يكون. ثم يصنف ابن خلدون وجوه الكسب وينقد الفلاحة والتجارة كمصدرين للرزق، ولا يؤيد إلا الصناعات. فالفلاحة من معاش المتضعين وأهل العافية من البدو[4]. ولكن النقد الغالب والأقوى موجه إلى التجارة ومذاهبها واصنافها باعتبارها كسباً بلا انتاج عن طريق الوساطة والنقل وتوفير الخدمات لمزيد من الراحة والدعة وما يتطلب ذلك من احتكار وغلاء وتلاعب فى الأسعار. فرخص الأسعار مضر بالمحترفين بالرخص. لذلك كانت خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء بعيدة عن المروءة، ونازلة عن خلق الاشراف والملوك. ولا يعرف التجارة الاقوم من هذا الصنف، ويتجنبها الأشراف[5]. وهنا يبدو ابن خلدون مثل ابن الأزرق فى تحليله للاخلاق بالرغم من اختلاف المنهج، وصف الأخلاق الاجتماعية عند ابن خلدون، وتقنين السلوك المعيارى عند ابن الأزرق. وفى موضوع الصنائع يذكر ابن خلدون أن الصنائع لابد لها من علم أولاً ثم هى تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتاب والحساب. وتتطلب الصناعة التخصص. فمن حصلت له ملكة فى صناعة قل أن يجيد بعدها فى ملكة

---

(١) المقدمة ص ٣٨٠- ٣٨٢.

(٢) المقدمة ص ٣٨٣- ٣٨٩.

(٣) المقدمة ص ٣٨٩- ٣٩٤.

(٤) المقدمة ص ٣٩٤.

(٥) المقدمة ص ٣٩٤- ٣٩٩.

أخرى. وترتبط الصنائع بالعمران والحضارة فهى تكمل بكمال العمران الحضرى وكثرته، وترسخ فى الأمصار برسوخ الحضارة وطول أمده. وتستجاد وتكثر إذا كثر طالبها. أما إذا قاربت الأمصار الخراب فتنقضى منها الصنائع. وكعادة ابن خلدون فى الحكم على العرب وصلتهم بالحضارة فإنه يرى أيضاً أن العرب أبعد الناس عن الصنائع. ثم يستعرض ابن خلدون امهات الصنائع مثل الفلاحة، والبناء، والنجارة، والحياكة أو الخياطة، والتوليد، والطب والحاجة إليه فى الحواضر والأمصار دون البادية، والخطابة والكتابة، والوراقة، والغناء. فالفلاحة والبناء هنا صناعتان. وقد تعرض لهما ابن خلدون من قبل كمصادر للرزق. والطب هنا صناعة وسيتعرض له ابن خلدون فيما بعد كأحد العلوم. والغناء صناعة لأن الفن صناعة وكما يبدو فى اللفظ اليونانى Techné[1].

أما ابن الأزرق فإنه يقسم الكتاب الثانى «فى أركان الملك وقواعده ومبناه ضرورة وكمالاً» إلى قسمين: الأول «الأفعال التى تقام بها صورة الملك ووجوده» أى السياسة، والثانى «الصفات التى تصدر بها تلك الأفعال» أى الأخلاق. وهنا تسبق الأفعال الصفات على غير ما هو معهود عند الأشاعرة من سبق الصفات للأفعال. فإذا كانت الأفعال هى وظائف الملك التى ذكر البعض منها ابن خلدون وأكمل الباقى ابن الأزرق فإن الصفات هى مجرد قائمة بصفات الأخلاق المعيارية وكأننا فى أخلاق مسكويه أو مقام الصوفية. لذلك كثر الاعتماد على الغزالى فى «أحياء علوم الدين». وإذا كان ابن خلدون قد تناول الأخلاق الاجتماعية عند التجار فإن ابن الأزرق يقنن الأخلاق المعيارية. ابن خلدون يصف ما هو كائن وابن الأزرق يشرع ما ينبغى أن يكون. فالصفات التى تصدر بها الأفعال عند ابن الأزرق عشرون مثل العشرون ركناً من أركان الأفعال وهى : العقل، والعلم، والشجاعة، والعفه، والسخاء، أو الجود، والحلم، وكظم الغيظ والغضب، والعفو، والرفق، واللين، والتشبث، والوفاء بالوعد، والصدق وضده الكذب، وكتم السر، والحزم، والدهاء والتغافل، والتواضع، وسلامة الصدر من الحقد والحسد، والصبر، والشكر[2].

وأخيراً يتفرد ابن خلدون وحده بالباب السادس والأخير من مقدمته «فى العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض فى ذلك كله من الأحوال» ويتحدث عن العلم وصلته بالصنائع والحضارة، ثم يصنف العلوم كلها ويبين طرق التعليم، وينتهى بعلوم اللسان. أما ابن الأزرق فذلك ليس الهدف من كتابه. السرد التاريخى للعلوم من مهام

---

(١) المقدمة ص ٣٩٩- ٤٠٥، ص ٤٢٨- ٤٢٩.

(٢) بدائع السلك ص ٤٢١- ٥٥٧.

كتب الفهارس مثل «الفهرست» لابن النديم. ولكنه يؤصل مادة التاريخ والاجتماع فى السياسة والأخلاق. وقد تم له ذلك فى صفات الأفعال العشرين. ابن خلدون هو المؤرخ للعلوم. فالتاريخ الثقافى لا يقل أهمية عن التاريخ السياسى أو الاقتصادى أو الاجتماعى أو الصناعى. يبدأ بذكر أن العلم والتعليم طبيعى فى العمران البشرى، وأن التعليم للعلم من جملة الصنائع، وأن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة[1]. ثم يصنف العلوم الواقعة فى العمران فى عصره وهى: علوم الحديث، علم الفقه وما يتبعه من الفرائض، علم الفرائض، أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات، علم الكلام، علم التصوف، علم تعبير الرؤيا[2]. ويبدو أن هذه أول مجموعة من العلوم وهى العلوم النقلية مع أن علم أصول الفقه وعلم الكلام وعلوم التصوف من العلوم النقلية العقلية. كما يجعل ابن خلدون علم الفرائض مرة مع علم الفقه ومرة مستقلاً بنفسه. ويجعل الجدل والخلافيات متعلقاً بأصول الفقه مع أنه متعلق بعلم الكلام. كما أنه يعتبر علم تعبير الرؤيا علماً نقلياً لأن ابن سيرين أول من ألف فيه من الصحابة. ثم يذكر ابن خلدون مجموعة أخرى من العلوم العقلية وأصنافها مثل العلوم العددية، والعلوم الهندسية، وعلم الهيئة[3]. ثم يذكر العلوم الطبيعية مثل الطبيعيات، وعلم الطب، والفلاحة، وعلوم السحر والطلسمات، وعلم الكيمياء[4]. ثم يذكر علم المنطق وعلم الالهيات[5]. ويلاحظ غياب علم الموسيقى من العلوم العقلية. ثم ينتقى ابن خلدون ثلاثة علوم لنقدها وتفنيدها دون الاكتفاء بالعرض وهى الفلسفة «فى أبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، وصناعة النجوم «فى أبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها»، والكيمياء «فى انكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها»[6]. والعجيب أن يساوى ابن خلدون الفلسفة مع التنجيم والكيمياء Alchemy واعتبار علوم السحر والطلسمات من العلوم الطبيعية. والغالب أن ابن خلدون الأشعرى قد جارى عصره فى الحكم على الفلسفة الذى كرره ابن الصلاح (ت ٦٤٣) فى فتاويه الشهيرة. ثم يتحدث ابن خلدون عن طرق التعليم ويبين أن كثرة التأليف فى العلوم عائقة عن التحصيل وأن كثرة الاختصارات المؤلفة فى

---

(١) المقدمة ص ٤٢٩– ٤٣٥.
(٢) المقدمة ص ٤٣٥– ٤٧٨.
(٣) المقدمة ص ٤٧٨– ٤٨٩.
(٤) المقدمة ص ٤٩٢– ٤٩٤، ص ٤٩٦– ٥١٣.
(٥) المقدمة ص ٤٨٩– ٤٩٢، ص ٤٩٥– ٤٩٦.
(٦) المقدمة ص ٥١٤– ٥٣١.

العلوم مخلة بالتعليم. كما يبين وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق افادته. ويطالب بعدم التوسع في العلوم الآلهية، نظرها أو تفريع مسائلها. ويركز على تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية فى طرقه. ويحذر من استعمال الشدة مع المتعلمين لأنها مضرة بهم. ويحث على الرحلة فى طلب العلوم ولقاء المشيخة لمزيد كمال فى التعلم. ويتصور ابن خلدون أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها مع أن الفقهاء وهم حملة العلم أكثر الناس تصدياً للسياسة ولجور الحكام. وفى إطار الأحكام على العرب يصدر حكما آخر وهو أن حملة العلم فى الإسلام أكثرهم من العجم[١]. وينهى ابن خلدون هذا الباب السادس والأخير من المقدمة بتفصيل علوم اللسان العربى وما يرتبط بها من آداب. فاللغة ملكة صناعية. وهى متطورة بدليل أن لغة العرب لهذا العهد مستقلة ومغايرة للغة مضر وحمير. وهى متغيرة من البدو وإلى الحضر بدليل أن لغة الحضر والأمصار لغة قائمة بفنها عن لغة مضر. ويشرح تعلم اللسان المضرى ويبين أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها فى التعليم[٢]. ثم ينتقل من اللغة إلى الأدب، ويفسر الذوق فى مصطلح أهل البيان، ويحقق معناه، ويبين أنه لا يحصل للمستعربين من العجم. كما أن أهل الأمصار على الاطلاق قاصرون فى تحصيل هذه الملكة اللسانية التى تستفاد بالتعليم. ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربى كان حصولها له أصعب وأيسر. ثم يقسم الكلام إلى فنى النظم والشعر، ويبين أنه لا تتفق الاجادة فى الفنين معاً إلا للأقل. ويتحدث عن صناعة الشعر ووجه تعلمه. والفرق بينه وبين صناعة النثر إنما هو فى الألفاظ لا فى المعانى. وتحصل هذه الملكة بكثرة الحفظ وتجود بجودة المحفوظ. ويترفع أهل المراتب عن انتحال الشعر. ويعطى ابن خلدون فى النهاية نماذج من أشعار العرب وأهل الأمصار فى عصره[٣].

سادساً – المصادر التاريخية «للمقدمة» و«بدائع السلك»

كان ابن خلدون أكثر صمتاً على مصادره من ابن الأزرق. ويدل ذلك العدد القليل من أسماء الأعلام والمصادر المذكورة عند ابن خلدون بالنسبة إلى العدد الكثير عند ابن الأزرق فإذا كان ابن خلدون يذكر حوالى سبعين علماً بين فيلسوف ومؤرخ ومحدث ونحوى فإن

---

(١) المقدمة ص ٥٣١ – ٥٤٥.
(٢) المقدمة ص ٥٤٥ – ٥٦١.
(٣) المقدمة ص ٥٦١ – ٥٨٨.

ابن الأزرق يذكر ما يفوق ثلاثمائة وخمسين عالماً ومحدثاً وفقهياً ومؤرخاً وصحابياً وملكاً وقائداً وفرقة... الخ. ويمكن قسمة المصادر إلى نوعين الموروث والوافد. والموروث هو التراث القديم والوافد هو التراث اليونانى أو الفارسى أو الهندى.

يعتمد ابن خلدون على الموروث الإسلامى قبله كاعتماد ابن الأزرق عليه. ويذكر ابن خلدون من الفلاسفة ابتداء من الأكثر تكراراً إلى الأقل ابن سينا ثم الفارابى ثم ابن رشد ثم المجريطى ثم الكندى ثم الجاحظ ثم ابن الصايغ، ومن المتكلمين الباقلانى والبيضاوى والهروى والجوينى، ومن العلماء ابن حيان والخوارزمى زابن الهيثم والطوسى، ومن الصوفية ابن عربى والغزالى والبسطامى والسهروردى وابن الفارض والكرمانى.. الخ. ويلاحظ أن ابن خلدون يكثر من ذكر من يمثلون التيار العقلانى العلمى. ومن المؤرخين يذكر المسعودى. ثم الطبرى ثم ابن الخطيب ثم الزمخشرى ثم الواقدى. ومن الفقهاء الشافعى ومالك ثم أبو حنيفة ثم ابن العربى ثم ابن حنبل ثم الثعالبى وأبو معشر ثم الاسفراينى والباجى والسبكى والاصفهانى والطرطوشى. ومن النحاة سيبويه وابن رشيق ثم الزجاج ثم ابن جننى والزبيدى وابن السكيت وقدامة، ومن الشعراء ابن أبى ربيعة وذو الرمة وكثير وجرير وأبو نواس... الخ[1].

أما ابن الأزرق فإنه يذكر فى صلب نصه ابن خلدون بالدرجة الأولى مما يدل على أن ابن خلدون هو مصدره الأول وأن ابن الأزرق مجرد قارئ لابن خلدون. ويأتى بعده الطرطوشى ثم الغزالى ثم ابن العربى ثم ابن رضوان ثم ابن حزم ثم ابن القيم الجوزية ثم الماوردى والجاحظ ثم النووى ثم الشاطبى ثم ابن عرفة ثم العز بن عبد السلام ثم البرازلى ثم ابن المقفع ثم ابن رشد وابن فرحون وابن عيشون وابن خلكان والنووى ثم القرافى والخطابى ثم الآمدى والترمذى وابن سهل ثم البغوى وفخر الدين الرازى والبيضاوى وابن المبارك وأبو داود وابن عربى والمازرى وابن محرز وابن أبى واصل وابن رضوان وابن المقفع

---

(١) يذكر ابن خلدون من الفلاسفة ابن سينا ٢٥ مرة، والفارابى ٩، ابن رشد ٨، المجريطى ٤، الكندى ٣، الجاحظ ٢، ابن الصايغ والفلاسفة ١. ومن المتكلمين الباقلانى ٢، الجوينى والجرجانى والبيضاوى والهروى ١. ومن المؤرخين المسعودى ١٥، الطبرى ١٠، الزمخشرى ٦، ابن الخطيب ٥. الواقدى وابن اسحق وابن عبد ربه ٢، ثم الاصفهانى والبغدادى وابن قتيبة والقزوينى ١. ومن الفقهاء الشافعى ومالك ٨، أبو حنيفة ٦، ابن العربى ٤، ابن حنبل ٣، الثعالبى والماوردى وأبو معشر ٢، الطرطوشى والاسفراينى والاصفهانى والسبكى والباجى ١. ومن النحاة سيبويه ٨، وابن رشيق ٤، والزجاج وابن جنى وقدامه ومن الشعراء جرير وابن أبى ربيعة وكثير وأبو نواس والبحترى مرة واحدة.

وابن الصلاح وأصبغ وابن المناصف والمقيطي وأبو موسى الأشعرى والتجانى والشافعى وأبو حنيفة وابن الجوزى... الخ[1]. كما يذكر ابن الأزرق عديداً من العلماء المحدثين والصوفية والصحابة والملوك والأمراء والقواد حوالى مائتين وستين علماً ما يجعل الموروث عنده يفوق الموروث عند ابن خلدون[2].

وإذا كان ابن الأزرق قد قرأ «مقدمة» ابن خلدون بالدرجة الأولى فإنه قرأ أيضاً وبالدرجة الثانية مصادر أخرى. وهى من حيث درجة التكرار من الأكثر تكراراً إلى الأقل: «سراج الملوك» للطرطوشى، «الشهب اللامعة» لابن رضوان، «أحياء علوم الدين» للغزالى. «كتاب الروح» لابن الجوزى، «كتاب التاج»، «عيون الأخبار»، «المدخل» لابن الحاج، «مروج الذهب» للمسعودى، «تبصرة الحكام» لابن الصلاح، «وفيات الأعيان» لابن خلكان، «الأدب الصغير»، الأدب الكبير، «كليلة ودمنة» لابن المقفع، «التمثيل والمحاضرة»، «مشارع الاشواق»، «رحلة ابن بطوطة»، «الوزراء والكتاب»، «الاحكام السلطانية» للماوردى، «القواعد» للعز بن عبد السلام، «نفح الطب»، «مختصر الشامل» لابن عرفة «محاسن البلاغة» للتدميرى، «الاعتصام» للشاطبى، «العزلة» للخطابى، «أحكام القرآن» لابن العربى، «فضائح الباطنية» للغزالى، «السلوانات»، «العقد الفريد» لابن عبد ربه، «ارشاد المقاصد»، «غاية المرام» للآمدى، «مراتب الاجماع» لابن حزم، «رسالة الطرطوشى» ليوسف بن شافين، «قوت القلوب» لأبى طالب المكى، «أصول» القرافى، «الحلل السندسية»، «قواعد الفرس»، الطرق الحكمية» لابن الجوزى، «عنوان الدراية»، «شهاب الأخبار فى الحكم والأمثال»، «العقد المنظم»، «محاضرة الراغب»، «الطب الروحانى»

---

(1) يذكر ابن الأزرق فى صلب نصه ابن خلدون ٨١ مرة، الطرطوشى ٧٢، الغزالى ٥٣، ابن العربى ٢٦، ابن حزم ١٨، ابن رضوان ١٦، ابن القيم ١٣، النووى ١٢، الشاطبى ١١، ابن عرفة ٩، الماوردى والجاحظ والعز بن عبد السلام وابن الحاج ٨، البرازلى ٧، ابن المقفع ٦، ابن رشد وابن فرحون وابن عيشون وابن خلكان ٥، القرافى والخطابى٤، الآمدى والترمذى وابن سهل ٣، البغوى وفخر الدين الرازى والبيضاوى وابن المبارك وأبو داود وابن عربى والمارزى وابن محرز، وابن أبى واصل، وابن رضوان، وابن المقفع، وابن الصلاح واصبغ وابن المناصف والمقيطى وأبو موسى الأشعرى والتجانى والشافعى وأبو حنيفة وابن الجوزى ٢.

(2) على سبيل المثال لا الحصر: القاسم بن ادريس، يغمرسان بن زيان بن ثابت، عبد الله التلمسانى، ابن حس الشيبانى، المقرى، اسحق بن فتوح، الأبى علم الدين، سلحة بن دينار، أبو طالب المكى، أبو منصور الثعالبى، سفيان الثورى، عياض أبو الفضل، ابن الاكفانى، الواقدى، ابن قسى، ابن أبى سرح، الشيخ ابن أبى زايد، البزار، الطبرانى، الخدرى، ابن سبعين، البادسى، الذهبى، الايلى، أبو مدين، الكندى، الجوزقى، أبو عمران، الفارابى عدا غيرهم من الصحابة والتابعين.

للرازى، «تاريخ الخلفاء» للسيوطى، «بهجة المجالس»، «نيل الابتهاج» للتنبكتى... الخ. ومرة يذكر ابن الأزرق المصدر مع مؤلفه ومرة دون مؤلفه أكتفاء بشهرته فى عصره[١].

ويتعامل ابن خلدون مع الموروث الفلسفى القديم بروح نقدية، يراجع فيه أحكام الفلاسفة. فالنقد أكثر من التأييد، والمراجعة والتحقيق أظهر من الموافقة والنقل. فعلى سبيل المثال يذكر ابن خلدون رسالة الكندى فى الحدثان التى نقلها الطبرى مما يدل على أهمية الكندى كفيلسوف للتاريخ. كما يذكر أرجوزة ابن سينا فى الطب مؤيداً أثر البيئة الجغرافية فى تكوين البدن وأن اللون تابع لمزاج الهواء[٢]. كما يذكر أحياناً رد الفلاسفة على غيرهم. وأحياناً أخرى ينقد ابن رشد آراء الفلاسفة مثل أبطال رأى الفارابى وحكماء الأندلس فيما احتجوا به لعدم انقراض الأنواع واستحالة انقطاع المكونات وخصوصاً فى النوع الإنسانى لأنه لو انقطعت أشخاص لاستحال وجودها بعد ذلك لتوقفه على هذه الصناعة. كما يرفض بعض أوجه استدلال ابن سينا فى حى بن يقظان[٣]. ويخّطئ ابن رشد فى زعمه أن خط الاستواء معتدل، وأن ما وراءه فى الجنوب بمثابة ما وراءه فى الشمال فيعمر منه ما عمر من هذا. فهذا وإن كان غير ممتنع من جهة فساد التكوين وإنما هو ممتنع فيما وراء خط الأستواء فى الجنوب[٤]. فابن خلدون الجغرافى يحاكم ويصحح أخطاء الفيلسوف وأحكامه فى الانواء.

أما ابن الأزرق فإنه على الرغم من موقفه المؤيد والناقل للموروث القديم إلا أنه لم يخل من بعض الانتقادات على لسان ابن خلدون أيضاً مثل غلط ابن رشد لما ذكر الحسب فى كتاب الخطابة من تلخيص أرسطو وقال ما يفيد وجود العصبية فى المدينة مع أن ابن رشد

---

(١) يذكر ابن الأزرق «سراج الملوك» دون الاشارة إليه حوالى ١١٠ مرة، «الشهب اللامعة» ٩٦، «أحياء علوم الدين» ٨٤، «كتاب الروح» ١٥، «عيون الأخبار، «التاج» ١٤، «المدخل» ١٢، «مروج الذهب» ١١، «تبصرة الأحكام»، «وفيات الأعيان» ٩، «الأدب الكبير»، «الأدب الصغير» «كليلة ودمنة» ٨، التمثيل والمحاضرة» ٧، مشارع الأشواق» ٦، «رحلة ابن بطوطة»، «الوزراء والكتاب» ٥، «القواعد»، «الأحكام السلطانية»، «نفح الطيب» ٤، «مختصر الشامل»، «محاسن البلاغة»، «أحكام القرآن» ٣، «فضائح الباطنية»، «السلوانات» ٢، «العقد الفريد»، «أرشاد المقاصد»، «غاية المراتب»، «مراتب الاجماع»، «قوت القلوب»، «رسالة الطرطوشى إلى يوسف بن تاشفين»، «أصول القرافى»، «الحلل السندسية»، «قواعد المقرى»، «الطرق الحكمية»، «عنوان الدراية»، «شهاب الأخبار فى الحكم والأمثال»، «العقد المنظم»، «محاضرة الراغب»، الطب الروحانى»، «تاريخ الخلفاء»، «بهجة المجالس»، «نيل الابتهاج» مرة واحدة.

(٢) المقدمة ص ٣٣٨، ص ٨٤.

(٣) المقدمة ص ٤١٤.

(٤) المقدمة ص ٥١– ٥٢.

نشأ فى مدينة ليس بها عصبية وهو من الأشراف. وينتهى ابن الأزرق بتصحيح حكم ابن رشد شارحاً أرسطو بأن شرف البيت بالأصالة والحقيقة إنما هو لأصل العصبية وما لغيرهم فبالمجاز[١]. كما ينقد ابن الأزرق رأى الحكماء فى رجحان الشر على الخير فى طبيعة الإنسان لتبرير حاجته إلى النبوة، فالإنسان خيّر بالطبع وهو رأى الشرع، وبالتالى فهو قادر على السلوك الخير بالطبيعة، والشرع إنما هو تأكيد للطبيعة[٢].

وبالنسبة للوافد الشرقى يغلب على ابن خلدون ذكر الهند والصين وفارس والمجوس ولكن على نحو جغرافى من أجل وصف الجناح الشرقى للعالم الإسلامى دون أن يشير إلى ثقافاتهم أو حضاراتهم أو دياناتهم أو شرائعهم أو حكمتهم إلا فى أقل القليل مثل أشارته أن المجوس ليس لهم كتاب[٣]. فابن خلدون مؤرخ يهتم بالشعوب كتاريخ وجغرافيا.

ويتضح ذلك خاصة فى الباب الأول «فى العمران البشرى على الجملة». وإذا ذكر بعض ملوك الصين أو حكماء الهند أو قادة الفرس فإن ذلك يكون بهدف أخبارى تاريخى خالص وفى اطار فتوحات الإسلام الأولى[٤]. يقتبس من أقوال أردشير «الدين أس والسلطان حارس» فى سبب وجود الملك، «إذا رغب الملك عن العدل رغبت الرعية عن الطاعة» فى مفاسد الجور الدنيوية وأقوالاً أخرى فى مواضيع اتخاذ البطانة وأهل البساط تفيد بأن لكل ملك بطانة، ولكل واحد من البطانة بطانة حتى يعم ذلك جميع المملكة، وفى صحبة الملك للشرفاء دون الوضعاء. كما يقتبس منه عدة حكايات عن العناية بمن له حق أو فيه منفعة والعناية بالوصية والكبر[٥]. ويستشهد بأقوال أبرويز فى موضوع الحجابة ومن وصايا الرجل لابنه فى اختيار الأصدقاء مثل «ليكن من تختاره لولايتك امرءاً كان فى خدمة فرفعته..»[٦]. كما يذكر رأى هرمز فى ضرورة أن يكون رأى المستشار معرى عن

---

(١) بدائع السلك ص ٥٦– ٥٧.
(٢) بدائع السلك ص ٦٨.
(٣) المقدمة ص ٤٤.
(٤) يذكر ابن خلدون فى المقدمة رستم ص ١٠ والموبذان بهرام بن بهرام وأنوشروان ص ٣٩ وحكماء الفرس مثل برز حجهر والموبذان وحكماء الهند ص ٤٠، والبحر الصينى والهند والحبش والهند والسند ص ٤٦ وبحر فارس وسواحل السند ومكران وكرمان وفارس والقلزم ص ٤٧، وناحية الصين وبحر الهند ص ٥٦، يكثر من ذكر بلاد السند والهند وبلاد الصين فى وصف الأقليم الثانى ص ٥٨– ٥٩، ص ٦٤– ٦٥ ص ٨٢ ص ٨٥.
(٥) بدائع السلك ص ١٠٩ ص ٢٣٤ ص ٣٤٩ ص ٣٥٠ ص ٤٩١ ص ٤٩٥ ص ٥١٧.
(٦) بدائع السلك ص ٣٩٩.

الهوى[١]. ويستشهد بأقوال حكماء الهند فى موضوع الاستشارة والمستشير مثل «إن من التمس من الاخوان الرخصة عند المشورة ومن الأطباء عند المرض وعن الفقهاء عند الشبهة أخطاء الرأى وازداد مرضاً وحمل الوزر[٢]. ويذكر قولاً آخر لهم فى موضوع الظهور والاحتجاب مثل «ظهور الملك للعامة يجرئهم عليه». وهى أقوال تنتسب إلى أدبيات نصائح الملوك التى انتشرت فى الثقافة الإسلامية وفى علوم الشرع من فارس والهند والتى تشابه كثيراً من الأحاديث النبوية فى علاقة الراعى بالرعية.

أما ابن الأزرق فإنه أكثر اعتماداً على الوافد الشرقى من ابن خلدون. ويقتبس أقوال حكماء الفرس خاصة فيما يتعلق بعلم السياسة. كما يذكر حكماء الهند وملوكه وبلاد الصين وأرضها وملكها. فمن حيث التكرار من الأكثر فالأقل يذكر ابن الأزرق أردشير ثم أنوشروان ثم أبرويز ثم ملك الهند وملك الصين، ثم حكم الهند وحكماء الهند وسير الفرس وملوك فارس وكسرى وقيصر والعجم[٣].

أما بالنسبة للوافد اليونانى فإن ابن خلدون.يذكر أرسطو أكثر من ابن الأزرق بالرغم من شك ابن خلدون فى نسبة الكتاب إليه كما تكشف عن ذلك عبارة «كتاب السياسة المنسوب إلى أرسطو»[٤]. كما يذكر طبقاً للتكرار من الأكثر إلى الأقل الحكماء ثم أفلاطون، ثم بطليموس وميلاوس والإسكندر ثم جالينوس ثم ثاودوسيوس واقليدس وثاودوس وهرمس وثامسطيوس وأبولوينوس وبقراط وأوميروس[٥]. ويذكر أحياناً ابن خلدون أرسطو فى معرض التقرير مثل «وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو»[٦]. وأحياناً فى معرض الموافقة الضمنية مثل «وقد ذكر أرسطو أن السر فى ذلك (الآن) إرهاب العدو فى الحرب» أو «وهو مذكور فى كتاب السياسة يعرف به الغالب من المغلوب»[٧]. ولكن أحياناً أخرى كالعادة يأخذ ابن خلدون موقفاً نقدياً من أرسطو أو مما لحق به من آراء عزاها المنتحلون إليه مثل

---

(١) بدائع السلك ص ٣٠٥.

(٢) بدائع السلك ص ٣٠٧ ص ٣٦٣.

(٣) يذكر ابن الأزرق أزدشير ٧ مرات، أنوشروان ٥، ابرويز ٤، ملك الهند وملك الصين ٢، حكم الهند وحكماء الهند وسير الفرس وملوك فارس وكسرى وقيصر والعجم مرة واحدة.

(٤) المقدمة ص ٣٩ ص ١١٤ ص ٢٥٨.

(٥) يذكر ابن خلدون أرسطو ٢٦ مرة ومنها مرة بأسم المعلم الأول، الحكماء ١٠، أفلاطون ٧، بطليوس وميلاوس والإسكندر ٥، جالينوس ٤، ثاودوسيوس، اقليدس، ثاودوس، هرمس، ثامسطيوس، أبولونيوس، بقراط، أوميروس كل منهم مرة واحدة.

(٦) المقدمة ص ٥١٥.

(٧) المقدمة ص ٢٥٨ ص ١١٤.

«هذه كلها مدارك للغيب غير معزو إلى أرسطو عند المتحققين لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان»[1] إذ كان لدى ابن خلدون إحساساً بالجدة بالنسبة إلى علمه بصرف النظر عن أرسطو. فقد حصل ابن خلدون على علمه ليس نقلاً من أرسطو بل بالتنظير المباشر للواقع. يقول ابن خلدون «وفى الكتاب المنسوب لأرسطو فى السياسة المتداول بين الناس جزء صالح منه إلا أنه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره. وقد أشار فى ذلك الكتاب إلى هذه الكلمات التى نقلناها عن الموبذان وأنوشروان وجعلها فى الدائرة القريبة»[2]. فابن خلدون هنا يكشف عن اقتباس أرسطو فى كتاب السياسة من المصادر الفارسية. وسواء كان ذلك واقعة تاريخية أم لا إلا أن الحضارة الإسلامية أرادت إكمال أرسطو بأقوال غيره، والجمع بين حكمة اليونان وحكمة الفرس فى حكمة أخرى جامعة يمكن استخدامها للتعبير بها عن الحكمة الإسلامية الجديدة فى «جامع الحكمتين». ويقول ابن خلدون أيضاً «وأنت إذا تأملت كلامنا فى فصل الدول والملك وأعطيته حقه من التصفح والتفهم عثرت فى اثنائه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل أحمالها مستوفى بيّنا بأوجب بيان وأوضح دليل وبرهان أطلعنا الله عليه من غير تعليم لأرسطو ولا إفادة موبذان»[3]. وبالرغم من استشهاد ابن خلدون بأقوال الحكماء فى أن الإنسانى مدنى بالطبع ويقتبس آراءهم فى النبوة والطبيعيات وفى أحوال العالم ويعتمد على كتاب بطليموس فى الجغرافيا بالنسبة لعمران الأرض، ويجد خبر السد الذى بناه الإسكندر فى القرآن[4] إلا أنه يقف أيضاً موقفاً نقدياً أحياناً من الموروث اليونانى أو اتباعه فينقد آراء جالينوس والكندى فى تفسير خفة السودان بأن ذلك لضعف أدفعتهم وما ينشأ عنه من ضعف عقولهم. «وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه»[5]. كما ينقد آراء بطليوس فى تأثيرات النجوم على الأرض فى مصائر البشر وجريان أحداث التاريخ[6].

أما ابن الأزرق فإنه يعتمد على الوافد اليونانى مثل ابن خلدون ولكن على نحو أكثر اتساعاً. فيذكر طبقاً للتكرار من الأكثر إلى الأقل فى صلب النص العهود اليونانية ثم

---

(١) المقدمة ص ١١٦.
(٢) المقدمة ص ٣٩.
(٣) المقدمة ص ٤٠.
(٤) المقدمة ٤٣ ص ٣٩ ص ٤٣ ص ٤٩ ص ٤٤ ص ٥٢ ص ٣٠٣ ص ٣٣١ ص ٤٥ ص ٧٩.
(٥) المقدمة ص ٨٧.
(٦) المقدمة ص ١١١ ص ١١٤.

الأفلاطونيات ثم أفلاطون ثم سياسة أرسطو ثم أرسطو والإسكندر ثم الإسكندر ثم كتاب الخطابة لأرسطو والإسكندر مع الفرس واليونانيين وجالينوس[١]. ويذكر دون أن يشير العهود اليونانية ثم سياسة أرسطو والحكماء[٢]. ويتفق ابن الأزرق مع الوافد اليوناني المنقول أكثر مما يختلف (اختلف مرتين مع العهود اليونانية وأربع مرات مع سياسة أرسطو). كما يذكر الحكماء أى الفلاسفة دون تميز بين فلاسفة اليونان وحكماء المسلمين. ويبدو ابن الأزرق أكثر اعتماداً على أفلاطون منه على أرسطو فى حين أن ابن خلدون أكثر اعتماداً على أرسطو منه على أفلاطون مما يكشف عن الطابع الأخلاقى الصوفى عند ابن الأزرق والطابع العقلى العلمى عند ابن خلدون. فمن العهود اليونانية يأخذ ابن الأزرق كثيراً من التشبيهات والقصص. كما يقتبس كثيراً من الأقوال لتأييد موضوعاته الخاصة مثل تشبيه الخوارج بالماس، ومكائد قبل القتال وآدابه، وتعظيم الوزراء، والتواضع، واعداد الجند، وحفظ المال، وتكثير العمارة، واقامة العدل، والسكة، والحجابة، وديوان العمل والجباية، وتقديم الولاة والعمال، واتخاذ البطانة وأهل البساط، والحزم، وتنظيم المجلس وعوائدة ورعاية الخاصة والبطانة، والعناية بمن له حق أو فيه منفعة... الخ[٣]. ويفرق ابن الأزرق بين أفلاطون صاحب المؤلفات والأفلاطونيات أى الكتابات الأفلاطونية سواء الصحيحة أو المنتحلة، لأفلاطون أو لتلاميذه. فالمهم هو الفكرة لا الشخص، والرأى لا المصدر، فالحكمة ضالة المؤمن يقتنصها من أى مصدر أتت. ويقتبس من الأفلاطونيات نصوصاً يستشهد بها فى موضوعاته الخاصة مثل نصب الوزير، واقامة الشريعة، واقامة العدل، والقضاء، والكتابة، والمستشير، والمستشار، وبذل النصيحة، وأحكام التدبير، وتنظيم المجلس وعوائدة، ورعاية الخاصة والبطانة، والظهور والاحتجاب، والشجاعة والجور، والوعد والوعيد[٤]. ويقتبس نصوصاً أخرى من أفلاطون تتعلق بنصب الوزير، واقامة الشريعة، وحفظ المال، واقامة العدل، ورعاية السياسة، والمستشار، والوفاء بالوعد، والغضب، والحزم[٥] ويذكر نصوصاً من

---

(١) يذكر ابن الأزرق العهود اليونانية ٣٢ مرة، الأفلاطونيات ٢٥، أفلاطون ١٤، سياسة أرسطو ١١، أرسطو ٩، الإسكندر بمفرده ٤، أرسطو الإسكندر ٣، جالينوس وكتاب الخطابة لأرسطو والإسكندر مع الفرس واليونانيين كل منهم مرة واحدة.

(٢) يقتبس ابن الأزرق نصوصاً من العهود اليونانية ٣٢ مرة ومن سياسة أرسطو والحكماء ١٨ مرة.

(٣) بدائع السلك ص ١٦٣ ص ١٧٧ ص ١٨٥ ص ١٩٦ ص ١٩٨ ص ١٩٩ ص ٢٠٣ ص ٢١٧ ص ٢٢٢ ص ٢٣٤ ص ٢٦٧ ص ٢٧١ ص ٢٨٧ ص ٣٣٥ ص ٣٣٧ ص ٣٣٨ ص ٣٥٢ ص ٣٦٠ ص ٣٦١ ص ٣٨٠ ص ٣٩٢ ص ١٠٢ ص ٥٠١ ص ٥٠٢.

(٤) بدائع السلك ص ١٧٧ ص ١٨٧ ص ١٩٠ ص ١٩٢ ص ٢٥١ ص ٢٦٧ ص ٣٠٧ ص ٣١٢ ص ٣١٤ ص ٣١٥ ص ٣٢٤- ٣٢٥ ص ٣٢٦ ص ٣٢٧ ص ٣٣٣ ص ٣٦٠ ص ٣٦٣ ص ٣٧٦ ص ٣٨٠ ص ٤٨٠ ص ٤٩٠.

(٥) بدائع السلك ص ١٧٩ ص ١٨٦ ص ١٩٤ ص ٢١٨ ص ٢٣٢ ص ٣٠١ ص ٣٠٩ ص ٤٤٨ ص ٤٦١ ص ٥٠٣ ص ٥٢٨.

أرسطو فى موضوعات نصب الوزير، واقامة الشريعة، واعداد الجند، وحفظ المال، واقامة العدل، والكتابة ورتبتها، والمستشار، واتخاذ البطانة وأهل البساط، والظهور والاحتجاب، والعقل، والوفاء بالوعد، والصبر(١) . ويذكر الشكل الدورى المشهور الذى تنقله كل كتب السياسة المدينة والشرعية وهو «العالم بستان، سياجه الدولة، الدولة سلطان تحيا به النفوس، النفوس سياسة يسوسها الملك، الملك نظام يقصده الجند، الجند أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعه الرعية، الرعية عبيد يكتنفه العدل، العدل مألوف وبه قوام العالم، العالم بستان سياجه الدولة... الخ(٢) . ويقتبس من الحكماء نصوصاً لتأييد أن الإنسان مدنى بالطبع، وحدثان الدول، والجهاد، واعداد الجند، وتكثير العمارة، ومشورة ذوى الرأى والتجربة، وتنظيم المجلس واعوانه، وصفات الأفعال مثل العقل والسخاء والجود. كما يذكر حكماء المسلمين مثل الكندى وكتابه عن القرانات وحدثان الدول والفارابى وحكايته مع سيف الدولة، ومكافأة ذوى السوابق بنص من الإسكندر، والحلم، والعفو، والوعد والوعيد، والصدق والكذب(٣) .

سابعاً – ابن الأزرق شارحاً ابن خلدون

لما كان ابن خلدون هو أكثر الأسماء ذكراً عند ابن الأزرق فإنه يمكن الحديث عن ابن الأزرق شارحاً ابن خلدون. وقد شرح ابن الأزرق بالفعل ابن خلدون واعتمد عليه اعتماداً كلياً إما بالاستناد إليه والنقل عنه أو بتلخيصه أو بالاختلاف معه اختلافاً كبيراً أو صغيراً أو مجرد إعادة تأويل وعرض بحيث يبدو أكثر إكتمالاً، وأقرب إلى الشريعة، وأكثر إعتدالاً(٤) . ويلاحظ على طريقة اعتماد ابن الأزرق على مقدمة ابن خلدون الآتى:

١ – معظم الاعتماد فى المقدمة العقلية الأولى «النظر فى الملك عقلاً» وفى الكتاب الأول «فى حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات» كبداية ويقل الاعتماد فى الكتاب الثانى .

---

(١) بدائع السلك ص ١٨٨ ص ١٩٠ ص ١٩١ ص ١٩٢ ص ١٩٦ ص ١٩٩ ص ٢١٧ ص ٢٢٩ ص ٢٧٥ ص ٢٧٦ ص ٣١٨ ص ٣٥٢ ص ٣٦٤ ص ٣٦٩ ص ٤٢٢ ص ٤٨٤ ص ٥٣٩.

(٢) بدائع السلك ص ٢٢٩.

(٣) بدائع السلك ص ٤٧ ص ١٤٩ ص ١٥٦ ص ١٩٩ ص ٢١٩ ص٣٠٤ – ٣٠٥ ص ٣١٩ ص ٣٥٤ ص ٤١٩ ص ٤٢٣ ص ٤٤٣ ص ٣٥٦ – ٣٥٧ ص ٤٠٦ ص ٤٥٢ ص٤٦٦ ص ٤٨٩.

(٤) يأخذ ابن الأزرق من ابن خلدون وينقل عنه حوالى ١٢٠ مرة، ويختلف معه اختلافاً كبيراً أو صغيراً أو تأويلاً له حوالى ٨٠ مرة. ويذكره صراحة بالأسم حوالى ٨٣ مرة. وأحياناً لا يذكره صراحة بل تظهر بعض أفكار المقدمة بمعناها حوالى ٦ مرات. وينظم ابن الأزرق أفكار ابن خلدون تنظيماً منهجياً حوالى مرتين ويشرحه ويفسره ويزيد عليه حوالى ثلاث مرات.

٢ – يستند ابن الأزرق أحياناً إلى مقدمة ابن خلدون التى تستند بدورها إلى مصدر تاريخى أخر مثل «مروج الذهب» وبالتالى تكون المقدمة مجرد مصدر لمصدر آخر.

٣ – يستند ابن الأزرق أحياناً إلى المقدمة ويؤولها لحسابه الخاص وناقلاً اياهاً من مستوى التاريخ إلى مستوى الفقه وأصول الفقه[١].

٤ – يعترض ابن الأزرق أحياناً على ابن خلدون معتمداً على نصوص فقهاء آخرين مثل القرافى. فهو يترك موروث تاريخى صرف إلى موروث أصولى شرعى[٢].

فالنقل عند ابن الأزرق ليس حرفياً. ولا يفعل مع مقدمة ابن خلدون وحدها بل مع باقى المصادر التى يعتمد عليها مثل «سراج الملوك» للطرطوشى، يقتبس منه على الأكثر ويختلف معه فى الأقل، ويذكره بتصرف، ويعبره عن معناه.

ونظراً لكثرة ذكر ابن خلدون فى «بدائع السلك» فإن ابن الأزرق يبدو مجرد شارح له ومعلقاً عليه ومقتبساً منه مع اضافات طفيفة وتأييد له من العقل والنقل. والحقيقة أن ابن الأزرق قد تعامل معه على النحو الآتى[٣]:

١ – اقتباس نصوص مباشرة منه بادئاً بلفظ «قال» ويتبعها بلفظ «قلت» على طريقة قال أرسطو التى اتبعها ابن رشد فى الشرح الأكبر.

٢ – تلخيص نصوص من ابن خلدون معنى دون لفظ على طريقة ابن رشد فى الشرح الأوسط أى بذكر «قال» دون «قلت» وعدم الفصل بين نص ابن خلدون ونص ابن الأزرق.

٣ – البداية من ابن خلدون فى عرض الفكرة ثم الأنتهاء بها إلى حيث يريد ابن الأزرق على طريقة ابن رشد فى الشرح الأصغر، مجرد تعليق دون «قال» أو «قلت».

ثم يقوم ابن الأزرق بالأضافة إلى هذه الشروح الثلاث لابن خلدون بالاستدلال الخاص به على النحو الآتى:

١ – ايجاد براهين نقلية زائدة لتأييد ابن خلدون ومستمداً من الموروث الشرعى والتاريخى والصوفى القديم.

---

(١) بدائع السلك ص ٢٢٤.

(٢) بدائع السلك ص ٣٣٧.

(٣) يتفق ابن الأزرق مع سراج الملوك دائماً ويختلف معه ٣ مرات، ويذكره بتصرف مرة واحدة، ويعبر عن معناه مرة واحدة.

٢ – ايجاد براهين عقلية من ابداعه الخاص لتأييد ابن خلدون اعتماداً على جهده الخاص فى التنظير.

ثم يتبع ابن الززرق، وهو الأهم، منهج اعادة بناء هاتين المادتين: شروحه الثلاث على ابن خلدون مع اضافاته النقلية والعقلية طبقاً لعلم القواعد الفقهية وهو العلم الشرعى المتوسط بين علم أصول الفقه وعلم الفقه والذى يحول أصول الاستدلال فى العلم الأول إلى مبادئ عامة يمكن بها تشريع الوقائع الجزئية فى العلم الثانى مثل «لا ضرر ولا ضرار» (١٧١). «درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح»، «الضرورات تبيح المحظورات»، «عدم جواز تكليف ما لا يطاق»[١].

ولعرض هذه القواعد الفقهية التى اجتمع فيها علم التاريخ عند ابن خلدون وعلم السياسة عند ابن الأزرق يتبع ابن الأزرق طريقة وضع المصادرات أو الأوليات ثم يستدل عليها ببراهين عقلية ونقلية بحيث تتطابق هذه المقدمات مع تلك النتائج كما هو الحال فى المنهج الرياضى وكما حدث فى بدايات الفلسفة الحديثة خاصة فى كتاب «الأخلاق» عند اسبينوزا فى اثبات فلسفته فى الله والطبيعة والنفس الإنسانية طبقاً لقواعد المنهج الهندسى.

وتتضح بنية الاستدلال عند ابن الأزرق بتحليل عناوين الأبواب. فالكلمات لها دلالات على الفكر. والأسلوب المختار يكشف عن عمليات الفكر. ويمكن تجميع هذه الكلمات على النحو الآتى:

١ – الكلمات التى تشير إلى الأصول والقواعد أى الأوليات والمصادرات مثل الركن، القاعدة، الأصل.

٢ – الكلمات التى تشير إلى الموضوعات مثل الموضوع، الموضع، البحث، المسألة، الخبر.

٣ – الكلمات التى تشير إلى التمهيدات والمقدمات مثل المقدمة، الفاتحة، التميمة، السابقة.

٤ – الكلمات التى تشير إلى تقسيم الموضوعات إلى عناصرها الأولية مثل، الصنف، النوع، الضرب، المقصد.

٥ – الكلمات التى تشير إلى جوانب الموضوع المختلفة مثل الطرق، الوجه، المقام، الرتبة، الصورة، الحالة، القطب.

---

(١) يصرح ابن الأزرق بأن كتابه يحتوى على «القواعد الحكمية»، بدائع السلك ص ٣٥.

٦ الكلمات التى تشير إلى التمكير والماهية والحقائق النظرية مثل النظر، البيان، الحكمة

٧ - الكلمات التى تشير إلى طرق الاستدلال ومناهج النظر مثل الطريقة، المنهج، المثال، الوظيفة، المسلك، الخطة، المادة، الصورة.

٨ - الكلمات التى تشير إلى الطابع العملى الفقهى للموضوع وما يؤدى إليه من مصلحة أو مفسدة مثل الاضطراب، المفسدة، المصلحة، الرخصة، الفائدة، الآفة، العناية، أو الوسائل المتبعة فى الايحاء مثل الترغيب، الترهيب، الوعيد، أو كيفية تحوله إلى أحكام للأفعال الفردية مثل الوصية، الواجب أو الاجتماعية مثل السيرة، الدولة، السياسة، المنقبة.

وتتضح مناهج الاستدلال من مجموعة أخرى من الألفاظ يصدر بها ابن الأزرق عناوين الفقرات التى تحتوى على الحجج العقلية أو الشواهد النقلية يمكن تصنيفها فى مجموعات أربع: العقل والايضاح، التمهيد والأكمال، الواقع والتحقق، الفائدة والتوجه العملى.

١ - العقل والايضاح. ويظهر الأساس العقلى فى عدة ألفاظ مثل بيان، تكملة بيان، تتمة بيان، بيان العكس. اعتبار، عاطفة اعتبار، مزيد اعتبار، اعتبار بعكس. تنبيه، تنبيه على وهم، فائدة فى تنبيه، تنبيهان، تنبيه فى تحذير، تتمة فى تنبيه، تكملة فى تنبيه، غفلة. اعلام، اعلام توضيح، استظهار، تمثيل. كشف حقيقة، فهم حقيقة، كشف تدبير، التفات، دلالة، تذكير، تحذير[1].

٢ - التمهيد والاكمال: تمهيد، فاتحة. قاعدة. تكميل، تكملة، عاطفة تكميل، تكملة تعريف. تحصيل، مزيد تحصيل. تتمة، تتميم. حكاية، ذكر حكايتين، حكاية فى ذلك. استدراك، تدريج، تركيب، كفاية عارض، مرجع، مراجعة طبع، استطراد، مزيد حق، مزيد حكمة[2].

٣ - الواقع والتحقق. وألفاظه الذى تدل عليه هى: برهان وجود، برهان وجود بمثالين، شهادة وجود، اعتبار بالخليقة، شهادة واقع، تصديق بواقعين، شواهد وقوع، تعيين واقع، تصديق واقع، تعيين، تعيين وتغيير. شهادة فتح، شاهد اقتداء، شاهد العكس. تحقيق، حكايتان فى تصديق ذلك[3].

---

(١) استعملت هذه الكلمات بالتكرار الآتى: تنبيه ٢٠ مرة، تمثيل ١١، فائدة فى تنبيه ٦، اعتبار، تبصرة ٤، تنبيه على وهم ٣، نريد اعتبار، استظهار، تتمة فى تنبيه، تحذير ٢، وباقى الألفاظ مرة واحدة.

(٢) تكرار هذه الألفاظ على النحو التالى حكاية فى ذلك ٥ مرات، تحصيل، تكملة، تكميل، تركيب، استطراد ٢، وباقى الألفاظ مرة واحدة

(٣) تكرار هذه الألفاظ كالآتى: برهان وجود ٤ مرات، اعتبار الخليقة ٢، وباقى الألفاظ مرة واحدة

٤ – الفائدة والتوجه العملى. والألفاظ هى: فائدة، فائدة حكمية، فوائد مكملة، مزيد ثمرة، تعميم فساد، سوء تدبير، توجيه وصية، موعظة، مزيد موعظة، حديث موعظة، موافقة، تعزير واجب على الموفق، انعطاف، اعتراف بفضل، مبالغة الكرام، مبالغة اعتذار[1].

أما مصادر الاستدلال عند ابن الأزرق فأربعة:

١ – الآيات القرآنية وهى أكثر ذكراً عند ابن الأزرق منها عند ابن خلدون.

٢ – الأحاديث النبوية وهى أيضاً أكثر ذكراً عند ابن الأزرق منها عند ابن خلدون.

٣ – التراث القديم خاصة الفقهى والصوفى وهو أكثر عند ابن الأزرق منه عند ابن خلدون.

٤ – العقل الصريح وابن الأزرق أكثر اعتماداً عليه من ابن خلدون بالرغم من اعتماده على المنقول وذلك عن طريق تحويل مادة الاجتماع والتاريخ عند ابن خلدون إلى علم القواعد الفقهية والاستدلال عليها.

هذه المصادر الأربعة هى بعينها الأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس المعروفة فى علم أصول الفقه. فالكتاب هو الآيات القرآنية. والسنة هى الأحاديث النبوية. والتراث الفقهى الصوفى القديم هو ما أجمع عليه المسلمون. والعقل الصريح هو القياس الشرعى.

ثامناً – ابن الأزرق قارئاً ابن خلدون

إذا كان الشرح هو مجرد كيفية ظهور نص ابن خلدون لدى ابن الأزرق فإن القراءة تعنى طريقة فهم ابن الأزرق لنص ابن خلدون وكيفية توظيفه له بعد ما ينقله من «المقدمة» إلى «بدائع السلك». ولا يكاد يعطى ابن الأزرق أى تأويل جديد لنص ابن خلدون. فهو فقيه أصولى يحرص على معانى الأصل. ولكنه يحاول أن يقيس على الأصل فروعاً جديدة أو يوضح المعانى الكامنة فى الأصل أو يبين إختلاف الفرع مع الأصل. لذلك ينتهى ابن الأزرق من قراءته لابن خلدون إلى الاتفاق معه فى معظم الأوقات نظراً لاتفاق أصل ابن خلدون مع فروع ابن الأزرق أو إلى توضيحه وتأويله فى أقل الأوقات تخريجاً لمعانى الأصل أو إلى الاختلاف معه نادراً نظراً لصعوبة ايجاد فروع تعارض الأصل إلا فى حالات قليلة. ويصعب التمييز الدقيق بين الاتفاق والتوضيح والاختلاف نظراً لتداخل هذه

---

(١) تكرار هذه الألفاظ كالآتى: موعظة ٤ مرات، فائدة حكمية ٣ مرات وباقى الألفاظ مرة واحدة.

القراءات الثلاثة. فالاتفاق ليس مجرد نقل من ابن خلدون وترديد لآرائه وتكرار لأفكاره بل هو مزيد من التوضيح والبرهنة والاثراء، ووضعه فى إطار أعم، ونقله من مستوى الاجتماع والتاريخ الخالص إلى مستوى السياسة والشرع. والاختلاف ليس المقصود منه التعارض والنقد والتفنيد بل التمييز بين المستويات أولاً ثم إكمال الصورة ثانياً، والعودة إلى التوازن والتوسط ثالثاً بعيداً عن الطرفين المتباعدين مثل التقابل بين خيرية البدو وشرية الحضر عند ابن خلدون وتخفيف ابن الأزرق من هذه الثنائية المتعارضة والوصول إلى حكم وسط أقرب إلى العلم والواقع مثل خيرية بعض البدو وشرية البعض الآخر، وخيرية بعض الحضر وشرية البعض الآخر، ومن ثم يكون الاتفاق والاختلاف كلاهما توضيحاً وإكمالاً وتمثيلاً وتطويراً لابن خلدون ونقله وتوظيفه من الاجتماع والتاريخ إلى السياسة والشرع. ولا يهم مضمون الاتفاق والتوضيح والاختلاف بل المهم هو الطريقة التى اتبعها ابن الأزرق اتفاقاً مع ابن خلدون أو توضيحاً له أو اختلافاً معه. ويمكن حصر الطرق التى اتبعها ابن خلدون للاتفاق أو التوضيح أو الاختلاف أى الطرفين الاتفاق والاختلاف، والوسط أى التوضيح على نحو متدرج من الاتفاق إلى التوضيح إلى الاختلاف على النحو الآتى:

أ - **الاتفاق**. ويظهر الاتفاق بين ابن الأزرق وابن خلدون بعدة طرق أصولية تدور كلها حول صلة الأصل وهو نص ابن خلدون بالفرع وهو نص ابن الأزرق. وهى طرق قد تتداخل فيما بينها فيتم استعمال أكثر من طريقة لتأييد نفس الفكرة أو لاثبات نفس الواقعة. ويمكن تصنيف هذه الطرق على النحو الآتى:

١ - **من الأصل إلى الفرع**. وتعنى هذه الطريقة الانتقال من نص ابن خلدون باعتباره أصلاً إلى واقعة جديدة يذكرها ابن الأزرق باعتبارها فرعاً. وهى أشبه فى المنطق بالانتقال من الكل إلى الجزء كما هو الحال فى الاستنباط أو من المبدأ إلى الواقعة كما هو الحال فى الفلسفة أو من الفكرة إلى التاريخ أو من القانون إلى الظاهرة كما هو الحال فى العلم. يتفق ابن الأزرق مع ابن خلدون فى فكرته ويمدها فى الزمان، وينقلها من عصر إلى عصر خاصة وأن الفرق بينهما حوالى قرناً من الزمان (٨٠٦- ٨٩٦). فمثلاً فى موضوع أن الرياسة على أهل العصبية لا تكون فى غير نسبهم يذكر ابن خلدون إدعاء البعض أنساباً من أجل الرياسة. ويتفق ابن الأزرق معه ثم يمد الفكرة فى الزمان قائلاً أنه إلى الآن مازال ذلك يدعى لهم. وعند ابن خلدون أنه إذا تعذر العلم سقط اعتباره شرطاً بمراجعة الامام العلماء عند وقوع النوازل. ويعلق ابن الأزرق «وهى فيما بعد زماننا أولى وأحرى» أى أنه يمد الفكرة فى الزمان من عصر ابن خلدون إلى عصره. وبعد قول ابن خلدون أن شرط وحدة

الامام بحيث لا يكون هناك غيره لا يلزم لتعذر الامكان يضيف ابن الأزرق بأن ما تقدم من عجز العصبية الآن عن عموم غلبتها وأن طلب وحدة الامام غير متحقق فى الخارج. ويأتى ابن الأزرق بشواهد واقعية جديدة لتقوية المعنى. وبالتالى يمد ابن الأزرق الفكرة فى الزمان وفى نفس الوقت يأتى بوقائع جديدة لتدعيمها. وعندما يذكر ابن خلدون أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها وأنه على العكس من ذلك الدولة الرومية كان مركزها القسطنطينية فلما غلب المسلمون على الشام تحيزوا إلى مركزهم ولم يغرهم انتزاع الشام وبقى ملكهم إلى أن يأذن الله بانقراضه. ويضيف ابن الأزرق بأن الله قد أذن فى ذلك على يد ملك بنى عثمان أى أنه بانقضاء الأطراف يقضى على المركز لأن حدود المركز فى قدرته على الدفاع عن أطرافه. فيثبت ابن الأزرق الفكرة بواقعة تمت فيما بعد فتح سليمان الفاتح القسطنطينية(١). وفى موضوع إذا تغلب العرب على الأوطان أسرع إليها الخراب يعلل ابن خلدون ذلك بأن طبيعة توحشهم منافرة للعمران وبأن تنافسهم فى الرياسة يؤدى إلى تعدد الحكام والفساد، ولا فرق بينهم جميعاً فى الظلم. ويؤكد ابن الأزرق الفكرة، ويعطى البراهين على صحتها بوقائع جديدة. وعندما يذكر ابن خلدون أن الدعوة الدينية لا تتم إلا بالعصبية يضيف ابن الأزرق أنه من هذا الصنف الرجل المعروف بيوسف المدجن. فهو يؤكد الفكرة بواقعة تاريخية. وعندما يذكر ابن خلدون أمر الفاطمى يزيد ابن الأزرق حكايتين عن كذب الفاطمى. وهكذا عندما يذكر ابن خلدون أى موضوع يضيف ابن الأزرق دقائق تاريخية تثبت الفكرة قائلاً «وبذلك عمل خلفاء الملة الإسلامية» فيؤيد الفكرة بالواقع التاريخى الماضى وكأن الفكرة موجهة للتاريخ. وكذلك فى موضوع انقلاب الخلافة ملكاً فى كثير من الدول يعلق ابن الأزرق «وذكروا فى ذلك حكايات» أو «وكما فى اخلاق الجاهلية» وكأن الفكرة تمتد إلى الامام إلى ما بعد عصر ابن خلدون أو إلى الخلف إلى ما قبل عصره حتى الجاهلية(٢).

٢ - من الفرع إلى الأصل. وكما يحول ابن الأزرق الأصل إلى الفرع والمبدأ العام إلى وقائع جديدة منتشرة فى الزمان فإنه يحول أيضاً الفرع إلى الأصل، وواقعة ابن خلدون إلى مبدأ عام انتقالاً من الجزء إلى الكل كما هو الحال فى الاستقراء. ففى موضوع كتب الحدثان يضيف ابن الأزرق «ولا أدل على ذلك من ظهور كذب كثير مما يحتوى عليه عياناً» .وبالتالى يصدر ابن الأزرق حكماً عاماً على كذب كتب الحدثان التى تتنبأ بمستقبل

---

(١) بدائع السلك ص ٥٤ ص ٧٣- ٧٤ ص ٧٦- ٧٧ ص ١٣١.
(٢) بدائع السلك ص ٦٢ ص١٤٥ ص٢١٢ ص٣٦٥ ص٣٧٨ ص٤٣٠ ص٤٧٢ ص٤٧٥.

الدول، قيامها وإنهيارها، ابتداء من واقعة خاصة وهي كذب أحد هذه الكتب. وفي موضوع ملك قلوب الجند بالاحسان الزائد يحول ابن الأزرق واقعة ثورة الجند لنقص المال وتأخير الرواتب إلى مبدأ عام هو «أن المال المرجح على الرجال لا يبقى هو ولا مرجحه»، فتحول الواقعة الخاصة إلى فكرة عامة[1]. ولكن الغالب هو الطريق الأول، من الأصل إلى الفرع وهو ما يغلب على الأصولي.

٣ - **تقوية الأصل بالمنقول**. وقد يؤيد ابن الأزرق نص ابن خلدون بإعتباره أصلاً بالمنقول من التراث الديني، القرآن والحديث، أو التراث الفقهي تأكيداً للأصل وتقوية له وتدعيماً له بالموروث. ففي موضوع أن مدرك وجوب نصب الامام عند أهل الحق شرعي لاعقلي عند ابن خلدون يضيف ابن الأزرق نصاً لتأكيد ذلك من «مراتب الاجماع» لابن حزم وهو «اتفقوا على أن الامامة فرض» وكأنه يؤكد نص ابن خلدون بنص شرعي آخر تأكيداً للأصل.

وفي قول ابن خلدون أن جور الامام لا يسقط وجوب الطاعة له لأمرين، أحدهما شهادة ظواهر النصوص والأحاديث يزيد ابن الأزرق شاهداً نقلياً من القرآن. وبعد ذكر ابن خلدون أن انقلاب الخلافة إلى الملك لابد منه بحسب طبيعة الوجود يستشهد ابن الأزرق بحديث «الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يكون ملكاً». فالفكرة التي يثبتها ابن خلدون بالواقع يؤيدها ابن الأزرق بالنص حتى تظهر وحدة العقل والواقع والنص. وإذا ما ذكر ابن خلدون اختلاط النبوة والملك ثم الانقلاب الكلي للنبوة إلى الملك يستشهد ابن الأزرق لاثبات ذلك بحديث «أن هذا الأمر بدأ نبوة ورحمة وخلافة ثم يكون ملكاً عضوداً ثم يكون عتوا وجبرية وفساداً في الأمة». وفي موضوع الجفر والحدثان عند ابن خلدون يضيف ابن الأزرق أنه في نوازل البرزلي أدرك بعض الفقهاء يستخفه ويستعمله وسمع الشيخ الامام ابن عرفة يقول أن فعله ليس بجرم والصواب تركه. فيؤكد الفكرة بالتراث السابق والشواهد التاريخية. وفي موضوع العصبية عند ابن خلدون يؤيدها ابن الأزرق بحديث «بل كنتم تغلبون من قاتلكم» وفي موضوع رحمة الخلق من صفات الوزير يضيف نصاً من كتاب معاوية إلى زيادة تأييداً للفكرة بنص يروى واقعة تاريخية كمثل على الفكرة. وفي اشتراط اعتدال الخلق والسيرة في الوزير عند ابن خلدون يؤيده ابن الأزرق مستشهداً بنص آخر لمعاوية. وفي موضوع ملك قلوب الجند عند ابن خلدون يستشهد ابن الأزرق بنص «إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم. فسعوهم ببسط الوجوه». ويستمر ابن الأزرق على هذا المنوال، تأييد ابن خلدون بشواهد

---

(١) بدائع السلك ص ١٥٢ ص ٢٠٣.

نقلية لاثبات صحة ما يقوله ابن خلدون عن شدة عذاب يوم القيامة اعتماداً على ما قاله طاوس لسليمان بن عبد الملك ولاثبات القضاء كدخول بين الخالق والمخلوق ليؤدى فيهم أوامره وأحكامه اعتماداً على ابن فرحون أو موضوعات أخرى اعتماداً على ابن عتاب وابن المناصف[١]. وقد يكون هذا المنقول هو الشعر[٢]. وقد يكون المنقول هو الوافد رداً للوافد إلى الموروث وحرصاً على وحدة الثقافة ووحدة المعرفة ووحدة الحقيقة بصرف النظر عن تباين الحضارات فى الزمان والمكان. فعلى سبيل المثال عندما يذكر ابن خلدون أن الدعوة الدينية تزيد الدولة على قوتها قوة عصبيتها لأمرين أحدهما أن الصبغة الدينية تذهب بتحاسد ذوى العصبية يؤيد ابن الأزرق ذلك ويستشهد بالمنقول الوافد، بما قيل لبعض ملوك فارس عندما سئل: أى مقاتل الموت أهون عليه؟ قال: المستبصر فى الدين. وعندما اشترط ابن خلدون اعتدال الخلق والسيرة للوزير استشهد ابن الأزرق بنص من أفلاطون. كما يعتمد ابن الأزرق على الأفلاطونيات وعلى العهود اليونانية وعلى أرسطو وعلى أقوال الحكماء مثل «الملك بالجند والجند بالمال والمال بالعمارة» تأكيداً للفكرة، تشييد العمارة. وهو نوع من تواتر الحضارات لا أثر ولا تأثر، وجمع للوافد مع الموروث تأكيداً لوحدة الثقافة[٣].

٤ - تأييد الأصل بالمعقول. وكما يؤيد ابن الأزرق نص ابن خلدون بالمنقول، الموروث أو الوافد، فإنه يؤيده أيضاً بالمعقول، ويكون المعقول هنا أحياناً أقرب إلى علة الحكم عند الأصوليين وليس مجرد برهان عقلى نظرى كما هو الحال عند الفلاسفة. والأمثلة على ذلك كثيرة. فعند ابن خلدون إذا تعذرت العدالة كشرط للامام فلا يلزم تعطيل الامامة لأن ضرر ذلك أعظم من فوات العدالة. ويؤيد ابن الأزرق الفكرة بالمعقول ويعلل ذلك بأن عدالة السلطان من مكونات أوصافه. فالتكملة فرع لا يخرق الأصل طبقاً لعلم القواعد الفقهية. وفى موضوع العصبية للفاطمى يؤكد ابن الأزرق رأى ابن خلدون إذ لابد من هذه العصبية كيفما تصورت له أن صح أمره. وإذا اشترط ابن خلدون للوزير الكمالات البدنية وتمام الأعضاء فإن ابن الأزرق يعلل ذلك بأن النقص منها شين يتنزه عنه جمال الملك به. فهو يؤيد الفكرة بالعقل والبداهة. ويؤكد نفس المعنى بقوله «ولا خفاء أن رتبة النائب أشرف».

---

(١) بدائع السلك ص ٦٩- ٧٠ ص ٧٨ ص ٩٤- ٩٥ ص ٩٦ ص ١٥٤ ص ١٧٠ ص ١٨٤ ص ١٩٧ ص ٢٣٢ ص ٢٤٩ ص ٢٥٨ ص ٢٦٠.

(٢) بدائع السلك ص ٢٤٨ ص ٣٥٠- ٣٥١ ص ٤٤١ ص ٤٥٢ ص ٤٥٩.

(٣) بدائع السلك ص ١١٧ ص ١٨٦ ص ٢١٨ ص ٢١٩ ص ٢٥١ ص ٢٦٧ ص ٢٧٥ ص ٣٠٧ ص ٣٣٩ ص ٤٦١ ص ٤٢٨ ص ٤٩٠ ص ٥٢٨.

وفى كل الموضوعات التى يتفق فيها ابن الأزرق مع ابن خلدون مثل بذل النصيحة، تقديم الولاة والعمال، اتخاذ البطانة وأهل البساط، تنظيم المجلس وعوائده، الظهور والاحتجاب مكافأة ذوى السوابق، رعاية الخاصة والبطانة، والسخاء والجود، العفو، الصدق، الحزم، التواضع، الشكر.. الخ. يعلق عليها قائلاً «والاستحباب متأكد الطلب»، «كما فى مطلق الدعاء»، «ولا أسوأ فى عمى البصيرة»، «ولظهور وجوبه عظم موقفه»[1]، «وإن كان موجب هذه الكراهة خوف الغرور بالمدح فهو من الواجب استحضاره»... الخ. ولا يفعل ابن الأزرق ذلك مع ابن خلدون وحده بل مع أى نص آخر يتفق معه فيه مثل نص الطرطوشى. فبعد أن يذكره ابن الأزرق يعيد اثباته بالدليل العقلى وكأنه يستنبط فكرة من فكرة أخرى. ويمكن اتباع أكثر من طريقة فى التعليق وفى آن وحد مثل مد الفكرة فى الزمان واثباتها بوقائع جديدة أو البرهنة عليها اعتماداً على المنقول والمعقول.

٥ - **تحويل النص إلى فكرة والفكرة إلى بناء موضوعي.** فإذا ذكر ابن خلدون نصاً فإن ابن الأزرق يلخصه ويحوله قائلاً «وملخص ما ذكر من ذلك أمور». يفصل النص ويحول أفكاره العامة إلى أفكار خاصة أو أفكاره الخاصة إلى أفكار عامة. وأحياناً يقوم ابن الأزرق بتأييد الفكرة والرد على الاعتراضات الموجهة ضدها حتى تظل فكرة قائمة مستقلة بذاتها. ففى موضوع نسب الدولة فى أعمارها على نسب القائمين بها يوجه اعتراض بما يشاهد من طول أمد الدولة الضعيفة العصبية فى الأصل. ويرد ابن الأزرق بأن استحكام الصبغة لأصحابها ومع فقدان الطالب لما يوجد ذلك ينقص فى مدة بقائها. فإن اعترض بأنه يكفى مشاطرة الأمام رد ابن الأزرق بأنه لا تكفى المشاطرة لمزيد من الاحكام النظرى الشامل. وهو تقليد أصولى قديم فى أحكام الفكرة عن طريق الرد على الاعتراضات التى يمكن أن توجه ضدها وهو ما ظهر فى أسلوب «وأن قيل.. قلت» أو «وإن اعترض معترض... أجبت..»[2] وأحياناً يقوم ابن الأزرق بتأييد الفكرة عن طريق تلخيصها وايجاد بنية نصية وتاريخية لها. فعلى سبيل المثال بعد قول ابن خلدون أن من لواحق الكلام فى شرط الملك وهو العصبية النظر فى أمر الفاطمى يلخص ابن الأزرق كلام ابن خلدون فى مقامات خمسة، ويوزعها بين النصوص الدينية والوقائع التاريخية. كما يحرص ابن الأزرق على شد ابن خلدون إلى البؤرة وعدم الخروج على الوسط إلى الاطراف وتثبيتاً لوحدة

---

(١) بدائع السلك ص ٧٤ ص ١٤٤ ص ١٧٧ ص ١٨٦ ص ٤٩، ص ٣٣٤ ص ٣٢٠ ص ٣٤٧ ص ٣٥١ ص ٣٦٣ ص ٣٧١ ص ٣٧٢ ص ٣٨١ ص ٤٠٥.
(٢) بدائع السلك ص ٢٠٨ ص ١٣٣ ص ٣٤٣ ص ٣٤٧.

النسق وتكامله. فيستبعد الاستطراد «قلت وفيه بحث لا يسع الآن بسطه» أو «وتصديق ما برهن به على ذلك يخرج عن المقصود»[1]. يدخل ابن الأزرق فى عقل ابن خلدون، ويستدل معه، ويفكر على فكره، وبعيده إلى مركزه. ويرد الفكرة إلى وسطيتها «قلت ومن المبالغة فى ذلك أمران». يضم الفكرة إلى أفكار أخرى لعمل نسق عام فى صورة قياس ثم يعمم نتائجه على حالات أخرى شبيهة. فإذا كان صلاح الرعية بصلاح السلطان وصلاح السلطان بصلاح الوزير فإن صلاح الرعية بصلاح الوزير ضرورة وكذا الأمر فى العسكر. فهو قياس تمثيلى، يتم فيه الانتقال من الجزء إلى الجزء. وقد يتم بناء هذا النسق عن طريق القلب والعكس والتضاد. فإذا شرط ابن خلدون اعتدال الخلق والسيرة فى الوزير استطرد ابن الأزرق «وإن انحرفت سيرة السلطان تلطف هو فى ردها إلى الاعتدال» تأييداً للفكرة ثم استنباطاً لفكرة جديدة عن طريق القلب[2].

٦ - التذكير بما سلف وشرح ابن خلدون بنفسه. وبهذه الطريقة استطاع ابن الأزرق ضم ابن خلدون إلى نفسه وتحويله من تاريخ إلى بنية، ومن تطور إلى نظام. فابن خلدون يشرح نفسه كما يشرح المفسر القرآن بالقرآن. ففى موضوع حقيقة الخلافة يذكر ابن خلدون بأن القائم بهذا المنصب يسمى خليفة لخلفه رسول الله. ويعلق ابن الأزرق بأن ذلك قد تقدم تقريره عند بيان أن جوره لا يسقط وجوب الطاعة حرصاً على وحدة الفكر وشموله ورؤية أطرافه مرة واحدة وباستمرار. وعندما يذكر ابن خلدون أن سبب الملك هو أن يحرس الدين من محذور تبديله وتغييره يضيف ابن الأزرق «وعلى ما سبق عند ابن خلدون». فيؤيد الفكرة اعتماداً على ما سلف من ابن خلدون نفسه. وفى موضوع شرط وجوب الملك وهى العصبية أو ما يقوم مقامها يذكر ابن خلدون أن الملك والدولة العامة إنما تحصل بالعصبية والشوكة. ويضيف ابن الأزرق بأن ذلك قد ذكر فى موضع آخر. وعندما يذكر ابن خلدون أنه من متمات النظر فى هذا الكتاب البحث عن حدثان الدول وعن مسمى الجفر والملاحم يقول ابن الأزرق أن تلخيص ما لابن خلدون فى ذلك مجموع من كلام يظهر بفرض مباحث. وفى شرط الامام عند ابن خلدون يعلق ابن الأزرق بأنه قد تقدم أن تعذر عدالة الامام فى أصل ولايتها يسقط اعتبارها!. وهكذا يشرح ابن الأزرق اللاحق بالسابق ويدل على ذلك عبارات «وقد تقدم أن..»، «وقد سبق أن»، «كما أشار ابن خلدون»[3].

---

(١) بدائع السلك ص ١٣٦ ص ٣٥٨ ص ١٥١.
(٢) بدائع السلك ص ١٧٨ - ١٧٩ ص ١٨٦ ص ٢١٠.
(٣) بدائع السلك ص ٩١ ص ١٠٩ ص ١١٢ ص ٢٤٧ ص ٢١٥ ص ٢٣١ ص ٢٣٥ ص ٢٣٨ ص ٣٦٤.

٧ - **شرح المنقول وتأييد المعقول بابن خلدون**. وأحياناً يقوم ابن خلدون بدور الشارح وليس بدور المشروح، يدور القارئ وليس بدور المقروء. يستعمله ابن الأزرق كشرح لأقوال أخرى من الموروث أو الوافد أو كتأييد لأفكار أخرى من العقل الصريح. فبعد نقل قول ابن عرفة فى تعريف القضاء يضيف ابن الأزرق «لذلك عرف ابن عرفة القضاء بقوله..» أو «وهو معنى قول ابن لبابة..». وغالباً ما يكون الموروث المقروء هو الموروث السياسى الشرعى من الماوردى، وابن حزم، ومالك، والقرافى، وعمر بن عبد العزيز، وقد يكون مجرد قول مأثور مثل «الشادرة لقاح العقل» أو وصايا من ابن الحاج والقاضى أبو اسحق والغزالى وابن العربى والشافعى وابن رضوان وابن خلكان والطرطوشى وأكثم بن صيفى وابن سينا[١]. وقد يكون الموروث قرآناً أو حديثاً[٢]. وقد يكون الشرح بالأفعال لا بالأقوال[٣] وقد يكون بالموروث الوافد خاصة أفلاطون، «هذا هو معنى قول أفلاطون»[٤].

كما يمكن تأييد المعقول بنص ابن خلدون. وهنا يبدأ ابن الأزرق بفكرته الخاصة أو بفكرة غيره ويؤيدها بقول ابن خلدون بدلاً من أن يذكر قولاً لابن خلدون ويؤيده بالمعقول أو المنقول أو الوقائع التاريخية أو التجارب البشرية. فابن الأزرق هنا هو المفكر وابن خلدون الشارح وكان ابن الأزرق هو السابق وابن خلدون هو اللاحق. ففى موضوع الحرب يذكر ابن الأزرق قول «وخندق إن كنت مقيماً به» ويشرحه بقول ابن خلدون من أجل معرفة الواقع الذى خرج منه. فابن خلدون عالم اجتماع الأفكار الذى يدرس الأفكار فى ظروف نشأتها الاجتماعية.

٨ - **تأييد الفكرة بقاعدة شرعية**. وتتفق هذه الطريقة مع الاتجاه العام لقراءة ابن الأزرق لابن خلدون ونقله من مستوى التاريخ والاجتماع إلى مستوى السياسة والاخلاق. فإذا قال ابن خلدون أن الامامة لها مع ذلك شرف المنزلة وجزيل الأجر يضيف ابن الأزرق بأن قاعدة أن فاعل السبب بمنزلة فاعل المسبب قاطعة بذلك[٥]. وقد لا يتجاوز الأمر أحياناً مجرد زيادة توضيح شرعى.فإذا ما ذكر ابن خلدون أن لبيعة الخلفاء والملوك مدلولين،

---

(١) بدائع السلك ص ٢٥١ ص ٢٥٩ ص ٢٦٣ ص ٢٨٤ ص ٢٩٥ ص ٣٠٠ ص ٢٩٥ ص ٣٠٤ ص ٣١٢ ص ٣٢٠ ص ٣٣٦ ص ٣٤٤ ص ٣٧٢ ص ٣٩٠ ص ٤١٠ ص ٤١٤ ص ٤٣٠ ص ٤٢٢ ص ٤٤٣.
(٢) بدائع السلك ص٣٨٩ ص٣١٩ ص٣٢٤ ص ٣٤٤ ص٣٦٤ ص٣٦٨ ص٤٧٤ ص٤٨٤.
(٣) بدائع السلك ص ٣٤٧.
(٤) بدائع السلك ص ٢١٨.
(٥) بدائع السلك ص ١٦٨.

الأول العرف اللغوى والمعهود الشرعى والثانى باعتبار المشهور لذلك العهد، يضيف ابن الأزرق أنه مما يتأكد معرفته مع ذلك أن جواز بعض أنواع هذا الخضوع فى التحية إنما هو لما عرض مما أوجب عند الاقتصار على البيعة السنية كذلك. فيضيف زيادة توضيح شرعى وهو عدم جواز الاغنياء للتحية خوفاً من التذلل للخليفة. وفى كل موضوع يتطرق إليه ابن خلدون يضيف إليه ابن الأزرق أساسه الشرعى. ففى موضوع الحجابة يضيف «والأحكام الشرعية مع ذلك متعلقة بها» أو «وعند وجود المقتضى لاتخاذه يكون مشروعاً». وفى موضوع الشرطة يضيف «تلك المصلحة العامة فى الجملة لا يختلف فيها نظر الشرع والسياسة». وفى موضوع رعاية السياسة يضيف «وقد تقدم ما يشعر بذلك فى كليات ما تحفظ به الشريعة من جانبى الوجود والعدم» أو «وما ورد من ذلك فى أول الإسلام فقد اجتمعوا على نسخه». وفى موضوع مشورة ذوى الرأى والتجربة يضيف «هو كذلك فى الشريعة حرفاً بحرف» أو «وذلك فى غير الأحكام لاختصاص الرسول بشرعيتها». وفى تنظيم المجلس وعوائده يضيف «قيام المقتضى لهذه العادة مستدع لاعتبارها شرعاً». وفى رعاية الخاصة والبطانة «قلت ولا عن أدب الشريعة ومواقف حدودها»[1]. ومن ذلك يدخل اثبات العلة وبيان أوجه الاستدلال. ففى موضوع القضاء يضيف «وحاصل التفضيل يرجع إلى عموم المصلحة وخصوصها» معطياً التعليل الأصولى. ومثل «قلت وبسطه غيره فقال رفع التهارج، ورد التوائب، وقمع المظالم، ونصر المظلوم، وقطع الخصومات، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر». فهى كلها وظائف شرعية للقضاء. ومثل «قلت يريد وجوباً وأما من طريق الأولى فعزله مطلوب» مبيناً أوجه الاستدلال. ومثل «قلت وفى تحقيق المناط من التنزل» مبيناً طريقاً آخر للاستدلال[2].

٩ - **تأييد الفكرة بالتجربة البشرية والقاعدة الشرعية بالواقع.** وبهذه الطريقة يبين ابن الأزرق أن أفكار ابن خلدون لها ما يؤيدها فى التجربة البشرية. ولما كان ابن الأزرق قد حول هذه الأفكار من قبل إلى قواعد فقهية فإن هذه القواعد بالضرورة تتحقق أيضاً فى الواقع لتكشف عن وحدة العقل والشرع والواقع. فيذكر ابن خلدون أن سبب وجود الملك هو أن يدفع بتخويفه وتهديده ما لا يدفع بالقرآن. ويضيف ابن الأزرق بأن ذلك صحيح لما فى الطباع البشرية من العدوان. فهو يؤيد الفكرة ويحولها إلى تجربة فى الطبيعة البشرية. وعندما يقول ابن خلدون لو استوى قرشى ونبطى فى شروط الامامة لرجح النبطى لقربه من

(١) بدائع السلك ص ٩٢- ٩٣ ص ٢٦٩ ص ٢٧٠ ص ٢٨٩ ص ٢٩٤ ص ٣٠٢ ص ٣٠٣ ص ٢٩٧ ص ٣٥٩ ص ٣٨٢.
(٢) بدائع السلك ص ٢٥٠ ص ٢٥١ ص ٢٥٤ ص ٢٥٧ ص ٢٩٦.

عدم الجور والظلم يضيف ابن الأزرق بأن هذا التقرير فى غاية الحسن ونهاية البراعة والتحقيق، ويتفق مع قول ابن خلدون «وقل أن يكون الأمر الشرعى مخالفاً للأمر الوجودى بل لا يكون ذلك البتة»[1].

ب - **التوضيح**. وعندما يقرأ ابن الأزرق نصوص ابن خلدون موضحاً معانيها فإنه يستعمل عدة طرق أخرى قد تتقابل مع طرق الاتفاق وأهمها:

١ - **التمييز بين المستويات**. وقد تكون هذه المستويات فى العلوم أو فى الأديان. فعندما يذكر ابن خلدون أن مصلحة نصب السلطان الوازع لا تعارضها المفاسد اللازمة عن قهره وغلبته لأنها لما رجحت تلك المفاسد كانت هى المعتبرة يعلق ابن الأزرق قائلاً «ولا يفهم من هذا الكلام مراد الحكماء به وهو أن الشر اللازم عن الخير الراجح غير مقصود بالذات لأن ذلك من حيث القصد الخلقى التكوينى ومراد الأئمة من حيث القصد التشريعى، وبينهما فرق مقرر فى مواضعه من الأصول العملية»[2]. وهو بذلك يميز علوم الحكمة وعلم الأصول، وينقل موضوع السلطة من علوم الحكمة إلى علوم التشريع. وفى أنواع السياسات عندما يذكر ابن خلدون رياسة البابا.وفى إطار الحديث عن كتب العهد القديم خاصة كتاب جامع الحكمة لسليمان وفيه الحث على طلب اللذات العقلية وتحقير الجسمية ينبه ابن الأزرق أنه لا يفهم من هذا أن اللذات الحسية لا وجود لها فى الآخرة لأن هذا ما تؤكده الملة المحمدية مسمياً الإسلام الملة المحمدية كما فعل المستشرقون فى الغرب فيما بعد تشخيصاً للإسلام أسوة بالمسيحية، ومفسراً اللذات الحسية فى الإسلام تفسيراً حرفياً بالرغم من محاولات الحكماء تأويلها تأويلاً عقلياً خالصاً.

٢ - **تخصيص العموم وتعميم الخصوص**. وهى قاعدة أصولية فى مبحث الألفاظ. فعندما يذكر ابن خلدون أن الكافى من شروط الامامة بعد الذكور والحرية والبلوغ والعقل أربعة أخرى: النجدة، والكفاية، وسلامة الأعضاء والحواس، والقدرة على تنفيذ الأوامر والأحكام يضع ابن الأزرق شرطاً للقدرة وهو ألا تؤدى إلى ما هو أعظم من الفساد. فهو يخصص العموم تحذيراً وتنبيهاً على وجه آخر، والشرط أحد مفاهيم أصول الفقه. وعندما يشك ابن خلدون فى روايات الجفر فى حدثان الدول (قيام الدول وانهيارها) يوضح ابن الأزرق أن ابن خلدون يقصد فى الأكثر ويستدرك «ربما صدق بعضها استناداً لمدرك

---

(١) بدائع السلك ص ١٠٧- ١٠٨ ص ٧٥- ٧٦.
(٢) بدائع السلك ص ٦٨ ص ١٠٣

صحيح وإن تردد في يقينه»[1]. فالتصديق بهذه الروايات جزئي وعندما يصنف ابن خلدون أسباب الحروب في أربعة: الغيرة والمنافسة، والبغي والعدوان، والغضب لله، والغضب في الملك، الأول والثاني بغي وفتنة، والثالث والرابع جهاد وعدل يوضح ابن الأزرق أن الجهاد الأخير مقيد بعدالة السلطان. وعندما يذكر ابن خلدون اعداد الجند واطعامهم في الاعياد والفصول يدفع ابن الأزرق بأن شرط ذلك أن يسلم من الوقوع في البدعة والمنكر المنهى عنه، وينقل ابن خلدون من مستوى السياسة الخالص إلى مستوى السياسة الشرعية. وفي نفس الوقت يقوم ابن الأزرق أحياناً أخرى بتقوية الفكرة وكمالها ويعمم الخصوص. فعندما يذكر ابن خلدون أن من مداخل الخلل في اعداد الجند ليتقى منها حبس مرتباتهم ينبه ابن الأزرق بأن المحذور فوق ذلك.

٣ – **استنباط الفروع من الأصول**. ومن طرق التوضيح استنباط المجهول من المعلوم المعروف في مناهج الأصول باسم استنباط الفروع من الأصول. ففي الباب الأول عن حقيقة الملك والخلافة يذكر ابن خلدون في النظر الأول عن حقيقة الخلافة وفي المسألة الثانية أن القائم بهذا المنصب يسمى خليفة لخلفه رسول الله، ولهذا يقال الامامة الكبرى. ثم يستنبط ابن الأزرق من هذا الأصل فروع عديدة اعتماداً على الفقهاء السابقين مثل الماوردي[2]. فإذا كان علم ابن خلدون يأتي من الملاحظة والمشاهدة فإن أحد مصادر العلم عند ابن الأزرق هو استنباط الفروع من الأصول بعد رؤية الفروع نفسها بالملاحظة والتجربة.

٤ – **الانتقال من الدنيا إلي الآخرة**. وفي بعض الأحيان يذكر ابن خلدون حكماً في الدنيا مستقى من التاريخ فيكمله ابن الأزرق بحكم الآخرة اعتماداً على الشرع. ففي شرط وجوب الملك وهي العصبية أو ما يقوم مقامها يذكر ابن خلدون في المسألة الثانية أن الغاية التي تجرى عليها العصبية هي الملك ثم يوضح ابن الأزرق بأن من له همة علية يطلب بعده ما وراء ذلك من الملك الكبير في الدار الآخرة منتقلاً من علم السياسة إلى علم العقائد كما نقل ابن خلدون من قبل من علم التاريخ إلى علم السياسة أو من علم الاجتماع إلى علم الأخلاق[3].

٥ – **من النظر إلى العمل**. وأحياناً ينقل ابن الأزرق ابن خلدون من مستوى النظر إلى مستوى العمل. فإذا قال ابن خلدون شيئاً نظرياً أضاف ابن الأزرق «والعجب بعد ذلك من

---

(١) بدائع السلك ص ٧٢– ٧٣ ص ١٥٠ ص ١٥٦ ص ١٩٩

(٢) بدائع السلك ص ٩١– ٩٢.

(٣) بدائع السلك ص ١١٣.

الغفلة عن موجب العمل به»[1]. فابن خلدون عالم يبحث وينتهى إلى نتيجة نظرية وابن الأزرق فقيه يراعى مصالح الناس، ويطبق هذه النتيجة النظرية لتحقيق غاية عملية.

٦ - من الاجتماع والتاريخ إلي السياسة الشرعية. أن العلم الخالص لا يحصل على دلالته النهائية إلا بادخاله فى إطار السياسة الشرعية. فعندما يذكر ابن خلدون القائمين بتغيير المنكر على أمراء الجور من الفقهاء والمتعبدين اغتراراً بمن تبعهم من الغوغاء والدهماء فيهلكون وأن الذى يحتاج إليه فى أمر هؤلاء أما المداواة إن كانوا من أهل الجنون أو التنكيل بالقتل والضرب يوضح ابن الأزرق بأنه لابد من رعاية ما يوجبه الشرع فى ذلك محولاً العقل إلى نقل، والفكرة إلى سلوك، والسياسة إلى شرع، راداً الفرع إلى الأصل. وعندما يذكر ابن خلدون اشتغال الجند بالتجارة يوضح ابن الأزرق بأنه لابد من رعاية السياسة الشرعية فى ذلك. وفى كل موضوع يذكره ابن خلدون يضيف إليه ابن الأزرق الزيادة الشرعية. ففى إمامة الصلاة عند ابن خلدون يضيف ابن الأزرق «وبقية الشروط مقررة فى مواضعها فى الفقهيات» أو «والنظر الآن فى ذلك مصروف إلى القضاة والأئمة». وفى موضوع الفتيا يضيف ابن الأزرق «درجاته بعد ذلك مقررة فى مواضعها من كتب الأصول» أو «وعند ذلك فمن عرف بالتساهل فى فتياه من هذه الجهة منع استفتاؤه»[2] .

٧ - تصحيح التاريخ. وبالرغم من أن ابن خلدون هو المؤرخ وعالم الاجتماع وابن الأزرق هو الفقيه الشرعى إلا أن ابن الأزرق أحياناً يصحح بعض حقائق التاريخ كما فعل فى حالة عثمان بقوله «والظنون بعثمان غير هذا» دفاعاً عن عثمان بالرغم من عزله عمرو وتعيين ابن أبى سرح بدلا عنه بعد أن شاع عنهما معاً عدم رعاية بيت المال[3]. ويبدو أن التاريخ ليس مجرد وقائع كما هو الحال عند المؤرخ بل أهداف وبواعث يستطيع الفقيه وحده إدراكها.

جـ - الاختلاف. وبالرغم من أن الاختلاف أقل بكثير من التوضيح والاتفاق إلا أنه قد يقع أيضاً على النحو الآتى:

١ - تخفيف الأحكام. وهو نوع من تخصيص العموم. فإذا ما قال ابن خلدون أن أهل البدو أقرب إلى الخير من الحضر يضيف ابن الأزرق بأنه مع ذلك فللحضر فضل على

(١) بدائع السلك ص ٢٠٩.
(٢) بدائع السلك ص ١٢٣ ص ٢٠١ ص ٢٣٨ ص ٢٣٩ ص ٢٤٢ ص ٢٤٣.
(٣) بدائع السلك ص ٢٨٨.

البدو، وأن الشر بالقصد الثانى[1]. البدو أقرب إلى الخير من الحضر حكم مجمل يحتاج إلى بيان أوجه التفضيل كما يحتاج إلى تحويل القضية الكلية إلى قضية جزئية. والأصح أن يقال بعض البدو أفضل من بعض الحضر أو أن يقال البدو أفضل من الحضر فى موضوع الشجاعة أو الكرم كما أن الحضر أفضل من البدو فى موضوع العلم أو الصنائع.

٢ - **دحض الفكرة بالواقع.** يبدو أن ابن خلدون يسلم بأمر الفاطمى أى المهدى المنتظر. وبالرغم من وجود خلاف حول مدة بقائه أربعين عاماً وسبعين لخلفائه من بعده، مائة وتسعة وخمسون أربعون أو سبعون خلافة عدل والباقى ملك وسلطان وانتظار المتصوفة له إلا أن ابن الأزرق يقول أن هذه سنة ٨٢ من المائة التاسعة أى ٨٨٢ ولم يظهر من ذلك خبر ولا أثر. فالواقع يكذب الفكر، والتاريخ يدحض العقيدة رداً على الصوفية باستمرار المرفوع. فالتاريخ واقع وليس تمنياً، مشاهد وليس خيالاً. ويرد ابن الأزرق على الصوفية بأن الذين يتمسكون به من حيث الكشف ولا برهان عليه لغير أهله لم يقع. وأن عدم وقوع ما عاينوا من وقت ظهوره ينادى عليهم بالخزى والفضيحة. يرد ابن الأزرق على الصوفية بالواقع، وعلى الذاتية بالموضوعية أكثر مما يفعل بن خلدون مع أن ابن الأزرق فقيه شرعى وابن خلدون مؤرخ وعالم اجتماع[2].

٣ - **الرد على المعقول بالمنقول وعلى التاريخ بالشرع.** ويرد ابن الأزرق على ابن خلدون فى موضوع الصلة بين الامامة الكبرى (أمامة الدولة) والامامة الصغرى (امامة الصلاة). فإذا كان ابن خلدون يقيس أحدهما على الأخرى فإن ابن الأزرق يميز بينهما. ويعتمد فى ذلك على القرافى وقوله بأنه لا يلزم من التقديم فى الصلاة من حيث هو تقديم فيها التقديم فى الامامة العظمى. فيختلف ابن الأزرق مع ابن خلدون اعتماداً على فقه بديل رداً على اعتبار ابن خلدون امامة الصلاة أرفع الخطط كلها. كما يعتمد على قول ابن العربى أنها أصل فى نفسها وفرع للامارة[3].

٤ - **من شك العالم إلى يقين الفقيه.** فى كثير من الأحيان يعرض ابن خلدون أفكاره ويختم فقراته بما يوحى الشك والاحتمال فى حين أن ابن الأزرق أقرب إلى يقين الأصولى. فإذا شك ابن خلدون فى بعض الأحاديث بالنسبة إلى أمر الفاطمى وهو المهدى المنتظر فإن ابن الأزرق يصدقها ويحيلها إلى يقين اعتماداً على آراء المحدثين السابقين مثل

---

(١) بدائع السلك ص ٤٩.
(٢) بدائع السلك ص ١٤٢ - ١٤٣.
(٣) بدائع السلك ص ٢٣٧.

الذهبى قائلاً «الذى جزم به الذهبى حق ما دلت عليه تلك الأحاديث لبلوغها حد التواتر الذى لا شك فيه»[١]. والأمر يتعلق بالرواية التى يصدقها ابن الأزرق وليس بالعقيدة والتحقق.

تاسعاً – التشابه فى المنهج الاستقرائى، وحدة النص والعقل والواقع

وتبلغ قمة التشابه بين ابن الأزرق وابن خلدون فى المنهج الاستقرائى المتبع عند كليهما. وهو المنهج الذى يستقرئ حوادث التاريخ للوصول منها إلى قانون عام تندرج تحته جزئيات أخرى لم يتم استقراؤها طبقاً لمبدأ الاطراد. وهو مبدأ علمى عند ابن خلدون وقياس شرعى عند ابن الأزرق. فمن أصول المنهج العلمى الاستقراء، ومن أركان القياس البحث عن العلة فى الفرع. وهذا لا يتم إلا بالاستقراء والتجريب. وإذا كان ابن خلدون بعد استقراء القانون العلمى يستدل منه على جوانب أخرى اعتماداً على العقل الخالص فإن ابن الأزرق أيضاً قبل تجريب العلة فى/الفرع يقوم باستنباطها من الأصل اعتماداً على مناهج العقل وتحليل اللغة. وبالتالى يمكن القول بأن المنهج المتبع عند كليهما هو منهج يجمع بين الاستنباط والاستقراء، استقرائى استنباطى عند ابن خلدون واستنباطى استقرائى عند ابن الأزرق. الاستقراء سابق على الاستنباط عند ابن خلدون اعتماداً على حوادث التاريخ أولاً وقبل الاستدلال والتعميم. والاستنباط سابق على الاستقراء عند ابن الأزرق استنباطاً لعلة الأصل أولاً قبل تجريبها على الفرع. ومع ذلك يستند هذا المنهج المزدوج ذو المدخلين المتبادلين إلى عنصر ثالث معيارى صرف وهو النص الدينى من القرآن والحديث. فمنه يتم الاستنباط، وعليه يقوم الاستقراء. منه تنبع الفكرة وعلى أساسه يقوم الاحصاء. فالنص الدينى يتحقق مرتين مرة فى العقل بالاستنباط، ومرة فى الواقع بالاستقراء. وبالتالى تظهر وحدة ثلاثية بين النص والعقل والواقع تكشف عن هذه التحققات الثلاثة[٢].

وابن خلدون أقل اعتماداً على النصوص الدينية من ابن الأزرق وذلك لأن ابن خلدون مؤرخ فى حين أن ابن الأزرق فقيه. ويعتمد ابن خلدون على الأحاديث النبوية أكثر من اعتماده على الآيات القرآنية. ونصف الأحاديث التى يستعملها فى أمر الفاطمى. أما ابن الأزرق فلديه تتساوى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية[٣].

---

(١) بدائع السلك ص ١٤٤.

(2) Hassan Hanafi: Les méthodes d'Exégèse, 2 ième Partie, ch. 3 Structure à priori du donné révélé, PP. 309- 321, Le Caire, Imprémerie Nationale, 1965.

(٣) يذكر ابن خلدون حوالى ٨٠ آية قرآنية، ١٠٥ حديثاً نبوياً ٤٠ منها فى أمر الفاطمى. بينما يذكر ابن الأزرق حوالى ١٢٥ آية قرآنية، ١٢٥ حديثاً نبوياً منها حديثان قدسيان.

ويستعمل ابن خلدون الآية القرآنية أو الحديث النبوى وكأنهما قانوناً تاريخياً علمياً. فلا فرق بين الوصف التاريخى والآية القرآنية أو الحديث النبوى. الوحى واقع، والواقع وحى. الآية حادثة، والحادثة آية. وقد تجلى ذلك فى «أسباب النزول» التى يتحد فيها النص مع الواقع. كما تجلى فى «الناسخ والمنسوخ» حين يتغير النص بتغير الواقع ويتطور بتطوره. لذلك يخطئ المؤرخون إذا أرادوا استنباط تاريخ من النص وحده دون معرفة بالتاريخ كحوادث كما أخطأوا فى تفسير «ألم تر كيف فعل ربك بعاد، ارم ذات العماد» حين جعلوا «ارم» اسم مدينة وعاد ملكها[1]. قصص الأنبياء تاريخ بشرط معرفة التاريخ. وبالتالى يلتقى عند ابن خلدون منهج التفسير النازل مع منهج التاريخ الصاعد. وبلغة المنطق ومناهج البحث يلتقى منهج الاستنباط النصى مع منهج الاستقراء التاريخى على حقيقة واحدة هى فى نفس الوقت نص وحادثة. وهو نفس منهج القياس الشرعى الذى يلتقى فيه الأصل مع الفرع، الاستنباط من الأصل النصى والاستقراء من الفرع العملى كما هو الحال عند ابن الأزرق. ويستلهم ابن خلدون من القرآن حكايات تاريخية، ويستعمل القصص القرآنى كروايات تاريخية سواء من قصة نوح أو لقمان أو للوقائع الأولى التى كانت مناسبات أحاديث الرسول[2]. كما يذكر ابن خلدون «أسباب النزول» صراحة لبعض الآيات مثل «منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات»[3]. فالمحكم والمتشابه أحد جوانب منطق الألفاظ فى القياس الشرعى، المحكم للأصل والمتشابه للفرع. ويذكر أسباب النزول لآيات أخرى لاثبات اتحاد الفكرة بالواقعة مثل «إذا جاء نصر الله والفتح» أو لاثبات التطور «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها»[4]. بل أن الفاظ ابن خلدون ومصطلحاته مستمدة من القرآن مثل العمران «كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها»(٣٠ : ٩)، «أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات» (٣٠ : ٩)، «هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها»(١١ : ٦١)، «والبيت المعمور، والسقف المرفوع» (٥٢ : ٤) والآيات الأخرى الدالة على تعمير المساجد والكسب والعلم.. الخ.

أما ابن الأزرق باعتباره فقيهاً فإنه يستعمل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية مثل ابن

---

(١) المقدمة ص ١٤– ١٥.

(٢) المقدمة ص ١٧– ١٨ ص ٢٢.

(٣) المقدمة ص ٣٣٢– ٣٣٣ ويذكر ابن خلدون أيضاً آيات قرآنية أخرى مثل «كتاباً متشابهاً مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم» (ص ٥٦٧) بالإضافة إلى آيات بينات مفصلة «وقد فصلنا الآيات» (ص ٥٦٧)، «خلق الإنسان، علمه البيان» (ص ٥٨٠).

(٤) المقدمة ص ٥٦٧ ص ٥٨٠.

خلدون كقانون تاريخى أو قاعدة فقهية. ويظهر هذا التطابق بين الشرع والوجود، بين الوحى والطبيعة، بين النص والواقع فى كثير من عبارات ابن خلدون التى يذكرها ابن الأزرق مثل «قال: والوجود شاهد بذلك فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم. وقل أن يكون الأمر الشرعى مخالفاً للأمر الوجودى بل لا يكون كذلك البتة. قلت وهذا تقرير فى غاية الحسن ونهاية البراعة والتحقيق. وقوله: وقل أن يكون الأمر الشرعى مخالفاً للأمر الوجودى بل لا يكون كذلك البتة»[1]. ويتحول ذلك عند ابن الأزرق إلى قاعدة عملية «قاعدة أن كل أصل علمى يتخذ اماماً فى العمل فشرطه أن يجرى العمل على مجارى العادات فى مثله وإلا فهو غير صحيح»، وهو اتفاق الأمر مع مجرى العادات كما هو معروف عند الفقهاء عامة وابن حزم خاصة.

وتتباين فصول المقدمة فيما بينها فى مدى إعتمادها على النص واكتفائها بالعقل والواقع وحده. فمن بين ١٩٣ فصلاً مجموع الأبواب الستة لا يدعم ابن خلدون منها بالنص إلا ٦٤ فصلاً ويبقى ١٢٩ فصلاً بلا نصوص مكتفياً بالعقل والواقع. فالواقع الجغرافى مشاهد بالحس لا يحتاج إلى نص[2]. والواقع الاجتماعى بديهى للعيان لا يحتاج إلى نص كذلك مثل التقابل بين البدو والحضر، والعصبية والرئاسة والتغلب وانغماس الملك فى الترف واقتداء المغلوب بالغالب وطبائع العرب[3]. كما أن الواقع السياسى المستقرئ من التاريخ لا يحتاج إلى نص مثل حصول الملك بالعصبية، وصلة الدين بالعصبية وحدود الدولة وخرابها وأطوارها وكل ما يتعلق بمظاهر النشاط الاقتصادى فيها

---

(١) بدائع السلك ص ٧٦.

(٢) من الباب الأول «فى العمران البشرى على الجملة» المقدمات الآتية (ثلاث مقدمات من ست) بلا نصوص: ٢ - فى قسط العمران من الأرض والاشارة إلى بعض ما فيه من الأشجار والأنهار والأقاليم ٤ - فى أثر الهواء فى أخلاق البشر - فى اختلاف أحوال العمران فى الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار فى ابدان البشر وأخلاقهم.

(٣) من الباب الثانى «فى العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل» الفصول الآتية (ثلاثة عشر من تسعة وعشرين) بلا نصوص:

١ - فى أن أجيال البدو والحضر طبيعية. ٢ - فى أن جيل العرب فى الخلقة طبيعى. ٣ - فى أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران والأمصار مددلها. ٥ - فى أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر. ٦ - فى أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنفعة منهم ١٠ - فى اختلاط الانساب كيف يقع ١١ - فى أن الرئاسة لا تزال فى نصابها المخصوصة من أهل العصبية ١٢ - فى أن الرئاسة على أهل العصبية لا تكون فى غير نسبهم. ١٦- فى أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب من سواها ٢٣- فى أن المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب فى شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده. ٢٤- فى أن الأمة إذا غلبت وصارت فى ملك غيرها أسرع إليها الفناء. ٢٥- فى أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط. ٢٩- فى أن البوادى من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار.

كـالجباية والمكوس والتجارة وثروة السلطان[1]. والصلة بين العمران والملك أيضاً لا تحتاج إلى نصوص مثل أنواع المبانى، تشييدها وخرابها[2]. والواقـع الحياتى من معاش وكسب وصنائع لا يحتاج أيضاً إلى نص مثل الرزق والتجارة والاحتكار والأسعار وأنواع الصنائع من فلاحة وبناء وتجارة وتوليد وكتابة ووراقة وغناء... الخ.[3]. والعلوم العقلية والطبيعية لا

---

(١) من الباب الثالث «فى الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية» الفصول الآتية (ثلاثون من ثلاثة وخمسين) بلا نصوص: ١- فى أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالعصبية. ٢- فى أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغنى عن العصبية. ٣- فى أنه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكى دولة تستغنى عن العصبية ٥ - فى أن الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية. ٧- فى أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها. ٨- فى أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين عليها. ٩- فى أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة. ١١- فى أن من طبيعة الملك الترف. ١٢- فى أن من طبيعة الملك الدعة والسكون. ١٣- فى أنه إذا تحكمت طبيعة الملك من الأنفراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة على الهرم. ١٦- فى أن الترف يزيد الدولة فى أولها إلى قوتها. ١٧- فى أطوار الدولة واختلاف أحولها وخلق أهلها باختلاف الأطوار. ١٩- فى استظهار صاحب الدولة على قومه وأصل عصبيته بالموالى والمصطفين. ٢٠- فى أصول الموالى والمصطفين فى الدول. ٢٣- فى حقيقة الملك وأصنافه. ٢٩- فى معنى البيعة. ٣٠- فى ولاية العهد. ٣٢- فى اللقب بأمير المؤمنين وأنه من سمات الخلافة وهو محدث منذ عهد الخلفاء. ٣٣- فى شرح أسم البابا والبطرك فى الملة النصرانية وأسم الكوهن عند اليهود. ٣٥- فى التفاوت بين مراتب السيف والقلم فى الدول. ٣٨- فى الجباية وسبب قلتها وكثرتها ٣٩- في ضرب المكوس أواخر الدولة ٤٠- فى أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ومفسدة للجباية ٤١- فى أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون فى وسط الدولة ٤٢- فى أن نقص العطاء من السلطان نقص فى الجباية ٤٤- فى أن الحجاب كيف يقع فى الدول وفى أنه يعظم عند الهرم ٤٥- فى انقسام الدولة الواحدة بدولتين ٤٨- فى حدوث الدولة وتجددها وكيف يقع ٥٠- فى وفور العمران آخر الدولة وما يقع من كثرة الموتان والمجاعات.

(٢) ومن الباب الرابع «فى البلدان والأمصار وسائر العمران» الفصول الآتية (ستة عشر من أثنين وعشرين) بلا نصوص: ١ - فى أن الدول من المدن والأمصار وأنها إنما توجد ثابتة عن الملك ٢- فى أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار ٣- فى أن المدن العظيمة والهياكل المرتفعة إنما يشيدها الملك الكبير ٥- فيما تجب مراعاته فى أوضاع المدن وما يحدث إذا غفل عن المراعاة ٧- فى أن المدن والأمصار بأفريقيا والمغرب قليلة ٩- في أن المبانى التى كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب إلا فى الأقل ١٠- فى مبادئ الخراب فى الأمصار ١١- فى أن تفاضل الأمصار والمدن فى كثرة الرزق لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو فى تفاضل عمرانها فى الكثرة والقلة ١٢- فى أسعار المدن ١٣- فى قصور أهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران ١٤- فى أن الاقطار فى اختلاف أحوالها بالرفة والفقر مثل الأمصار ١٥- فى تأثل العقار والضياع فى الأمصار وحال فوائدها ومستغلاتها ١٧- فى أن الحضارة فى الأمصار من قبل الدول وأنها ترسخ باتصال الدولة وروسوخها ١٩ - في أن الأمصار التى تكون كراسى للملك تخرب بخراب الدولة وانقراضها ٢١- فى وجود العصبية فى الأمصار وتغلب بعضهم على بعض ٢٢- فى لغات أهل الأمصار.

(٣) فى الباب الخامس «فى المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع» الفصول الآتية (سبعة وعشرين من ثلاثة وثلاثين) بلا نصوص: ١- فى وجوه المعاش واصنافه ومذاهبه ٣- فى أن الخدمة ليست من الطبيعى ٤- فى أن ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز وليس بمعاش طبيعى ٥- فى أن الجاه مفيد للمال ٧- فى أن القائمين بأمـور الدين من القضـاء والفتيا والتدريس والامامـة والخطابة والآذان ونحو ذلك لا تعظم=

لاتحتاج إلى نصوص وكل ما يتعلق بالعلم والتعليم والصنائع والحضارة بل والعلوم النقلية مثل القرآن والفقه ومناهج التعليم والتأليف وعلوم اللغة والأدب وفنون النظم[1].

ويلاحظ اعتماد الأبواب والفصول الأولى على النصوص أكثر من اعتمادها على العقل والواقع لحرص ابن خلدون على البداية بتأسيس العلم نصاً. ثم يقل هذا الاعتماد في الأبواب والفصول الأخيرة التي تعتمد على العقل والواقع أكثر من اعتمادها على النص بعد

= ثروتهم في الغالب ٩- في معنى التجارة ومذاهبها وأصنافها ١١- في أن خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك ١٢- في نقل التاجر للسلع ١٣- في الاحتكار ١٤- في أن رخص الأسعار مضر بالمحترفين بالرخص ١٥- في أن خلق التجارة نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة ١٦- في أن الصنائع لابد لها من العلم ١٧- في أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضرى وكثرته ١٨- في أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمده ١٩- في أن الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبيها ٢٠- في أن الأمصار إذا قاربت الخراب انتقضت منها الصنائع ٢١- في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع ٢٢- فيمن حصلت له ملكة في صناعة فقل أن يجيد بعد في ملكة أخرى ٢٣- في الأشارة إلى أمهات الصنائع ٢٤- في صناعة الفلاحة ٢٥- في صناعة البناء ٢٦- في صناعة النجارة ٢٧- في صناعة الخياطة والحياكة ٢٨- في صناعة التوليد ٣٠- في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية ٣١- في صناعة الوراقة ٣٣- في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب.

(١) من الباب السادس «في العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه» الفصول الآتية (واحد وأربعون من خمسين) بلا نصوص: ١- في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشرى ٢- في أن التعليم للعلم من جملة الصنائع ٣- في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة ٥- في علوم القرآن من التفسير والقراءات ٧- في علم الفقه وما يتبعه من الفرائض ٨- في علم الفرائض ٩- في أصول الفقه ١٣- في العلوم العقلية واصنافها ١٤- في العلوم العددية ١٥- في علوم الهندسة ١٦- في علم الهيئة ١٧- في علم المنطق ١٨- في الطبيعيات ٢١- في علم الالهيات ٢٢- في علوم السحر والطلسمات ٢٣- في علم الكيمياء ٢٤- في أبطال الفلسفة وفساد منتحلها ٢٦- في انكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها ٢٧- في أن كثرة التأليف في العلوم عائقة عن التحصيل ٢٨- في أن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم ٢٩- في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق افادته ٣٠- في أن العلوم الالهية لا توسع فيها الانظار ولا تفرع فيها المسائل ٣١- في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه ٣٢- في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم ٣٣- في أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم ٣٤- في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها ٣٥- في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم ٣٦- في علوم اللسان العربي ٣٧- في أن اللغة ملكة صناعية ٣٩- في أن لغة الحضر والأمصار لغة قائمة بنفسها للغة مضر ٤٠- في تعليم اللسان العربي ٤١- في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها في التعليم ٤٢- في تفسير الذوق في مصطلح أهل البيان وتحقيق معناه وبيان أنه لا يحصل للمستعربين من العجم ٤٣- في أن أهل الأمصار على الاطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربي كان حصولها له أصعب وأيسر ٤٥- في أنه لا تتفق الاجادة في فني المنظوم والمنثور معاً إلا للأقل ٤٦- في صناعة الشعر ووجه تعلمه ٤٧- في أن صناعة النظم والنثر إنما هي في الألفاظ لا في المعاني ٤٨- في أن حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ وجودتها بجودة المحفوظ ٤٩- في ترفع أهل المراتب عن انتحال الشعر ٥٠- في أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد.

أن اطمئن ابن خلدون فى البداية على تأسيس العلم نصاً . فوحدة النص والعقل والواقع فى بداية علم العمران عند ابن خلدون ترتكز على النص أكثر من إرتكازها على العقل والواقع ثم ترتكز فى النهاية على العقل والواقع أكثر من ارتكازها على النص(١). وأكثر الفصول المعتمدة على النص تعتمد على آية واحدة. مما يدل على إرتكاز معظم الفصول النصية على العقل والواقع(٢). وكلها موضوعات شبه بديهية مثل كون الاجتماع ضرورى والصلة بين العصبية والملك، والترف، والانفراد بالملك، والظلم المؤذن بخراب العمران... الخ. وأقلها يعتمد على حديث واحد ثم آيتين أو آية وحديث أو آيتين وحديثين أو آيتين وحديث ثم آيتين أو حديثين من الأكثر فالأقل على التوالى(٣). وهناك

---

(١) النسب، النص عن ناحية والعقل والواقع من ناحية أخرى كالآتى: الباب الأول ٣ : ٣، الباب الثانى ١٦ : ١٣، الباب الثالث ٥٣ : ٣٠، الباب الرابع ٦ : ١٦، الباب الخامس ٦ : ٣٣، الباب السادس ٩ : ٤١.

(٢) الفصول التى تعتمد على آية واحدة ٢٤ فصلاً من ٦٤ أى أكثر من الثلث وهى: من الباب الأول ١- فى أن الاجتماع الانسانى ضرورى. ومن الباب الثانى ٩- فى أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين فى القفر من العرب ومن فى معناهم ١٧- فى أن الغاية التى تجرى إليها العصبية هى الملك ١٨- فى أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل فى النعيم ٢٦- فى أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب ٢٨- فى أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك. ومن الباب الثالث ٤- فى أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين أما من نبوة أو دعوة حق ١٠- فى أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد ١٤- فى أن الدولة لها أعمار طبيعية كالاشخاص ١٥- فى انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة ١٨- فى أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها فى أصلها ٢١- فيما يعرض فى الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه ٢٢- فى أن المتغلبين على السلطان لا يشاركونه فى اللقب الخاص بالملك ٣٤- فى مراتب الملك والسلطان ٣٦- فى شارات الملك والسلطان الخاصة به ٤٣- فى أن الظلم مؤذن بخراب العمران ٤٦- فى أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع ٤٧- فى كيفية طروق الخلل للدولة ٤٩- فى أن الدولة المستجدة إنما تستولى على الدولة المستقرة بالمطاولة. ومن الباب الرابع ٤- فى أن الهياكل العظيمة جداً لا تستقل ببنائها الدولة الواحدة ٨- فى أن المبانى والمصانع فى الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها ١٨- فى أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وإنها مؤذنة بفساده ٢٠- فى اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض. ومن الباب الخامس ٦- فى أن السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة ١٠- فى أى أصناف الناس يحترف بالتجارة وأيهم ينبغى له اجتناب حرفها. ومن الباب السادس ٦- فى علوم الحديث.

(٣) الفصول التى تعتمد على حديث واحد ثمانية وهى: من الباب الثانى ٨- فى أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما فى معناه ٢٧- فى أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين إلى الجملة. ومن الباب الثالث ٦- فى أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم. ومن الباب الرابع ١٦- فى حاجات المتمولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة. ومن الباب الخامس ٣٢- فى صناعة الغناء. ومن الباب السادس ١٩- فى علم الطب ٢٥- فى أبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها ٣٨- فى أن لغة العرب لهذا العهد مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير. والفصول التى بها آيتان ستة وهى: من الباب الثانى ٧- فى أن سكنى البدو ولا تكون إلا للقبائل أهل العصبية ١٩- فى أن من عوائق الملك المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم ٢١- فى أنه إذا =

فصلان [1] بكل منهما ثلاثة آيات للاستدلال على الجغرافيا بالنص وتفسير النص جغرافياً ولاثبات قوانين التاريخ نصياً أو فى التنافس فى الخلال الحميدة كعلامة للملك. كما يوجد ثلاثة فصول فى كل منهما آية وثلاثة أحاديث[2]. وكلما اقترب الموضوع من الموضوعات الدينية الصرفة مثل المساجد والبيوت ومذاهب الشيعة فى الامامة تتزايد نسبة الآيات والأحاديث، فى فصول مفردة أما بأربعة آيات وستة أحاديث كما هو الحال فى موضوع أصناف المدركين من البشر بالفطرة أو الرياضة ويتقدمه الكلام فى الوحى والرؤيا لأنه موضوع غيبى خالص، أو بأربعة آيات وأربعة أحاديث كما هو الحال فى موضوع علم الكلام الذى يتطرق إلى العقائد، أو بثلاثة آيات وثلاث أحاديث كما هو الحال فى موضوع انقلاب الخلافة إلى الملك نظراً لأنها نبوة، أو بأربعة آيات وحديث كما هو الحال فى معنى الخلافة والامامة، أو بخمسة أحاديث وآية واحدة كما هو الحال فى موضوع ابتداء الأمم وفى الكلام على الملاحم والكشف عن مسمى الجفر. ثم يأتى فصل أوحد «فى أمر الفاطمى» وتبلغ الأحاديث فيه أربعين حديثاً عن ظهور المهدى المنتظر وهى كلها ظنيات تعتمد على الروايات والتى لا يصدقها العقل أو الواقع[3].

أما ابن الأزرق فإنه بالرغم من صعوبة عد فصوله لتوزعها بين كتب وأبواب وأطراف وأنظار إلا أنه إذا أمكن جمع المقدمات والمسائل كلها فى موضوعات واحدة يبلغ مجموعها

= كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع ٢٢- فى أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلابد من عوده إلى شعب آخر مادامت لهم العصبية. ومن الباب الثالث ٥١- فى أن العمران البشرى لابد له من سياسة ينتظم بها أمره.ومن الباب السادس ٤٤- فى انقسام الكلام إلى فنى النظم والشعر. الفصول التى بها آيه وحديث ستة أيضاً وهى: من الباب الثانى ١٣- فى أن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالمجاز والتشبيه ١٤- فى أن البيت والشرف للموالى وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم لا بانسابهم ١٥- فى أن نهاية الحسب فى العقب الواحد أربعة آباء. ومن الباب الثالث ٢٤- فى أن ارهاف الحد مضر بالملك ومفسد له فى الأكثر ٣١ - فى الخطط الدينية الخلافية. ومن الباب الخامس ٢٩ - فى صناعة الطب وأنها محتاج إليها فى الحواضر والأمصار دون البادية. والفصول التى بها حديثان خمسة وهى: من الباب الثالث ٣٧- فى الحروب ومذاهب الأمم وترتيبها.ومن الباب الخامس ٨- فى أن الفلاحة من معاش المتضعين وأهل العافية من البدو. ومن الباب السادس ٤- فى أصناف العلوم الواقعة فى العمران لهذا العهد ١١- فى علم التصوف ١٢- فى علم تعبير الرؤيا.

(١) هذان الفصلان بآيات ثلاث هما: من الباب الأول ٣- فى المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء فى ألوان البشر والكثير من أحوالهم. ومن الباب الثانى ٢- فى أن من علامات الملك التنافس فى الخلال الحميدة وبالعكس.

(٢) الفصول الثلاثة بآية وثلاثة أحاديث هى: من الباب الثانى ٤- فى أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر. ومن الباب الثالث ٢٧ - فى مذاهب الشيعة فى حكم الامامة. ومن الباب الرابع ٦- فى المساجد والبيوت العظيمة فى العالم.

(٣) المقدمة ص ٣١١: ٣٣.

١٢٨ موضوعاً فإنها تنقسم بالتساوى بين النص من ناحية «٦٤» وبين العقل والواقع من ناحية أخرى«٦٤». فهو أصولى، يستعمل النص قدر استعماله للعقل والواقع على عكس ابن خلدون المؤرخ الذى يعتمد على العقل والواقع أكثر من اعتماده على النص. ولكن إذا كثر النص فى البداية عند ابن خلدون وزاد العقل والواقع فى النهاية فإن الأمر على خلاف ذلك عند ابن الأزرق الذى يكثر لديه العقل والواقع فى البداية ويزيد لديه النص فى النهاية[1]. وأكثر المسائل تستشهد بآية واحدة ثم بآية وحديث ثم بآيتين ثم بآيتين وحديثين ثم بحديثين على التوالى[2]. ثم بعد ذلك تكثر النصوص فى بعض المسائل الدينية

---

(١) يمكن أعطاء الاحصائية الآتية للتدليل على ذلك. فى المقدمة الأولى عند ابن الأزرق وهى «النظر فى الملك عقلاً» نسبة النص إلى العقل والواقع ٤ : ١٦. وفى المقدمة الثانية «النظر فى الملك شرعاً» ٩ : ١١ وفى الكتاب الأول «فى حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات» ببابيه ١٤ : ٣٤. وفى الكتاب الثانى «قواعد الملك ومبناه»، النسبة فى الباب الأول عن «أفعال الملك» ١٨ : ٢ وفى الباب الثانى فى «صفات الملك» ١٩ : ١ فإذا كانت النسبة فى الكتاب الأول لصالح العقل والواقع فإنها فى الكتاب الثانى لصالح النص.

(٢) المسائل التى بها آية قرآنية واحدة تبلغ حوالى ١٦ مثل المقدمة الأولى ٨- سكنى البدو لايتم إلا للقبائل ذوى العصبية ١٦- أنهم إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب ١٨- الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين فى القفر من العرب. ومن المقدمة الثانية ١- أن الضرورة فى الاجتماع الطبيعى لنوع الإنسان، ومن الكتاب الثانى الباب الثانى ٢- ضرورة وجود مدبر ٧- تحقيق الوعد ومن الطرف الثانى ٦- الدولة البعيدة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين ودعوة الحق لأن التفاف الأهواء على المطالبة يكون بمعونة الله ١٠ - الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلابد من عودة إلى شعب أخر منها مادامت لهم العصبية ١٢- من علامة الملك التنافس فى الخلال الحميدة وبالعكس ١٤- الدولة المستجدة تستولى على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة غالباً ١٦- عظمة الدولة فى اتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها فى القلةوالكثرة ١٨- العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك، الفصل الأول من الطرف الثالث فى صفة الحروب، السكة من الركن السابع تولية الخطط الدينية. أما المسائل التى بها آية وحديث فتبلغ ٦ مسائل وهى:

من المقدمة الأولى ١٣- نهاية الحسب فى العقب الواحد أربعة آباء. ومن المقدمة الثانية ١٣- أن جوره لا يسقط وجوب الطاعة له ١٥- الصبر عليه إذا جار ١٧- أنه مع رعيته مغبون. ومن الكتاب الثانى ١- معاونة السلطان ٢٠- تخليد مفاخر الملك ومآثره. والمسائل التى بها آيتان ٧ وهى: من المقدمة الثانية ٥- حقيقة هذا الوجوب الشرعى راجعة إلى النيابة عن الشارع، دفع الله الناس بعضهم لبعض، الأمة إذا كانت وحشية كان ملكها أوسع، تشييد العمارة، الأفعال التى تقام بها صورة الملك، اقامة الشريعة، تقديم الولاة والعمال، والمسائل التى بها آيتان وحديثان ٣ وهى: أن طاعة الأمراء بمعصية الله ساقطة الأمتثال، رعاية السياسة. والمسائل التى بها حديثان ٣ وهى: شرف المنزلة للامامة، مكائد قبل القتال وآدابه، صلاح الوزير بصلاح البطانة. والمسائل التى بها آيتان وحديث ٢ وهى: صلاح السلطان وفساده صلاح الرعية وفسادها، حدثان الدول. والمسألتان بها حديث واحدهما: سعادة السلطان بالوزير الصالح، المراتب السلطانية. والمسألتان بثلاثة آيات هما: أحكام التدبير، دليل استحقاق الرئاسة. والمسألتان بثلاث آيات وستة أحاديث هما: السخاء والجود، ظهور العناية، والمسألتان بآيتين وأربعة أحاديث هما: فى مكائد حصار المدن والحصون، الظهور والاحتجاب والمسألتان بآية وحديثين هما: اتخاذ البطانة، الحزم. والمسألتان بثلاث آيات وثلاث أحاديث هما: سلامة الصدر من الحقد والحسد، اللين.

والأخلاقية الصرفة ابتداء من أربعة نصوص بين آية وحديث إلى أربعة عشر نصاً فى مسألة واحدة[١].

ويتفق كل من ابن خلدون وابن الأزرق على تصور القانون التاريخى ويؤكدانه بنفس النصوص الدينية على النحو الآتى:

١ - القانون التاريخى قانون طبيعى كونى. فالبشر والطبيعة كلاهما خلق الله. واختلاف الشعوب والمجتمعات واللغات كل ذلك قانون يقره القرآن، وأن عمر الأرض ليقاس بآلاف السنين التى تكون يوماً واحداً فى الزمن الالهى. وكل عجائب الأرض من مخلوقات الله. وفى الوجود أكثر مما نعلم[٢]. ويحول ابن خلدون الآية القرآنية إلى قانون جغرافى. فالآية «كنتم خير أمة أخرجت للناس» تعنى الاعتدال الجغرافى فى بلاد العرب نظراً لتوسطهم بين الشمال البارد والجنوب الحار وليس لأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما تنص على ذلك بقية الآية. ويستشهد ابن خلدون بمجموعة من الآيات القرآنية ليبين بها قوانين التاريخ الثابتة وسنن الكون الحتمية مثل «ولن تجد لسنة الله تبديلاً». ويشاركه ابن الأزرق الاستشهاد بنفس الآيات وبآيات أخرى مشابهة[٣].

٢ - هذا القانون التاريخى الحتمى هو فى نفس الوقت تحقيق الارادة الالهية. فالله يؤتى

---

(١) مسألة بآية وثلاثة أحاديث مثل انقلاب الخلافة إلى الملك. مسألة بآيتين وثلاثة أحاديث مثل تقديم الولاة والعمال. مسألة بخمسة أحاديث مثل التواضع. مسألة بآية وستة أحاديث مثل العفة. مسألة بأربعة آيات وخمسة أحاديث مثل ظهور العناية بمن له حق أو فيه منفعه. مسألة بثمانية آيات وحديث واحد مثل الشكر .مسألة بخمسة آيات وخمسة أحاديث مثل الوفاء بالوعد. مسألة بثمان آيات وخمسة أحاديث مثل التواضع. ومسألة بآية واحدة وثلاثة عشر حديثاً مثل الصدق وضده الكذب. ومسألة بعشرة آيات وأربعة أحاديث مثل كظم الغيظ والغضب.

(٢) يستشهد ابن خلدون بالآيات الاتية: «والله يقدر الليل والنهار وهو الواحد القهار لا شريك له» المقدمة ص ١٤٥ ، «ويخلق ما لا تعلمون» ص ٨٣ ص ٥١٦ ، «ومن آياته خلق السموات والأرض والسنتكم وألوانكم أن فى ذلك لآيات للعالمين ص ٢٦٠.

(٣) يستشهد ابن خلدون وابن الأزرق بآيات «سنة الله التى قد خلت فى عباده» المقدمة ص ٢٨ بدائع السلك ص ١٣٣ ، «ولن تجد لسنة الله تبديلاً» المقدمة ص ٨ ص ٣٠١ ص ٤١٧ بدائع السلك ص١٢٩ ص ٢١٤ . ويزيد ابن خلدون «سنة الله فى عباده»، «سنة الله فى الذين خلوا من قبل»، المقدمة ص ١٩٠ «سنة الله فى الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين»، المقدمة ص ١٤٦ . وفى خواتيم الفصول يذكر ابن خلدون أيضاً «سنة الله فى خلقه» (٣ مرات) «سنة الله فى عباده» «ولن تجد لسنة الله تبديلاً»، سنة الله فى عباده والله سبحانه وتعالى أعلم، سنة الله التى قد خلت فى عباده والله تعالى أعلم، سنة الله التى قد خلت فى عباده، سنة الله فى خلقه والله تعالى أعلم. ويزيد ابن الأزرق «ومن لم يجعل له نوراً فما له من نور».

الملك من يشاء، ويرث الأرض ومن عليها، ويخلق ما يشاء ويختار[١]. وهو مصرف الأمور، لا معقب لحكمه، يرزق من يشاء، خلق السموات والأرض، مالك الملك، يقدر كل شيء، قاهر عباده، يقبض ويبسط. والتاريخ هو تحقيق الارادة الالهية من خلال رسالة الإنسان. فالإنسان خليفة الله في الأرض[٢]. ويتفق ابن الأزرق مع ابن خلدون، ويستشهد بنفس الآيات القرآنية. فالارادة الالهية تتحول إلى قانون تاريخي عن طريق العصبية. بل أن ألفاظ الملك والخلافة والعصبية ألفاظ قرآنية. هذا القانون التاريخي الحتمي هو تحقيق للوعد الآلهي وقانون العدل الآلهي[٣].

٣ - ويقوم هذا القانون على الصراع بين البشر والشعوب والدول وتنازع الإرادات. والذي لا يقبل هذا الصراع ينهار[٤]. ويشمل هذا القانون نهضة الدول وسقوطها، قيام الملك ثم انهياره[٥]. ويستمد ابن خلدون نظريته في أسباب إنهيار المجتمعات بسبب ترف الحضر من الواقع ومن القرآن على حد سواء، ويؤيده ابن الأزرق في ذلك[٦]. كما يقرأ ابن خلدون قانون التاريخ الدائري، ودورات الحضارات، أن لكل حضارة فترة تاريخية ودورة

---

(١) يستشهد ابن خلدون بعدة آيات منها «والله يؤتي ملكه من يشاء» المقدمة ص ١٤١ ص ١٥٢ ص ١٨٦ «ليظهره على الدين كله ولوكره المشركون» ص ١٤٥، «والله وارث الأرض ومن عليها» المقدمة ص ٣٣ ص ١٣٠ ص ٢٩٣، «والله يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين» المقدمة ص ١٥١، وكذلك ابن الأزرق مستشهداً بنفس الآيات، بدائع السلك ص٦٣ ص٦٥ ص١٣٦. ومن ناحية أخرى يستشهد ابن خلدون بآيات «والله يخلق ما يشاء ويختار» المقدمة ص ٤٠، «أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» المقدمة ص ٤١ ص ٤٣، «ومن يضلل فما له من هاد» ص٩٢ «والله خلقكم وما تعملون» ص٣٤٧ ص٥٦٩.

(٢) يستشهد ابن خلدون بآيات «أفحسبتم انما خلقناكم عبثا» المقدمة ص ١٩٠، «أني جاعل في الأرض خليفة» ص ١٩١ «جعلكم خلائف الأرض» ص ١٩١، «رب هب لي ملكاً» ص ٢٠٣. «ويذكر ابن الأزرق نفس الآيات ويزيد» وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً»، «وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون» بدائع السلك ص ١٩٢ ص ٧٥.

(٣) «هيهات هيهات لما توعدون» المقدمة ص ٥١٨، «وما ربك بظلام للعبيد» بدائع السلك ص ٢٢٥ ص ٢٨٩.

(٤) «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض» المقدمة ص ١٣٩ ص ٣٩٥ بدائع السلك ص ١٠٥، «أن فيها قوماً جبارين وأنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها»، «اذهب أنت وربك فقاتلاً» المقدمة ص ١٤١، ويضيف ابن الأزرق «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها أسم الله كثيراً» بدائع السلك ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٥) «إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد، وما ذلك على الله بعزيز» المقدمة ص ١٣٧، «والله يقبض ويبسط» ص ٣٧٧، بدائع السلك ص ٥٩. وتنهار المجتمعات في آيات «ضربت عليهم الذلة والمسكنة» المقدمة ص ١٣٥، «وإذا أراد بقوم سوء فلا مرد له» ص ١٤٤.

(٦) «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً» المقدمة ص ١١٤ ص ٣٧٣ بدائع السلك ص ١٢٦.

محددة لا تتجاوزها فى آيات الأجل مثل «ولكل أجل كتاب. فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون»[١]. والجيل أربعون سنة بنص القرآن «حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة»[٢]. كما يستعمل ابن خلدون وابن الأزرق أحاديث الدورات التاريخية التى تتنبأ بإنهيار التاريخ قرناً وراء قرن، من النبوة إلى الخلافة إلى الملك، وكأنه قانون تاريخى حتمى فى الأنهيار المستمر[٣]

٤ – والقانون التاريخى قانون أخلاقى كما ينص على ذلك القرآن «أن أكرمكم عند الله أتقاكم»، «والله يحب المتقين». فالإنسان لديه فى طبيعته استعداد للخير واستعداد للشر، «وهديناه النجدين»، «فالهمها فجورها وتقواها». ومع ذلك تتدخل العقائد الأشعرية لدى ابن خلدون ليجعل الهداية والضلال من الله. وفى الوقت الذى يستشهد فيه بآيات بمثل الهداية والضلال من فعل الإنسان مثل «تنهى عن الفحشاء والمنكر»، «ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون» يستشهد بأخرى تجعلها من أفعال الله مثل «إهدنا الصراط المستقيم» ويشاركه فى هذا ابن الأزرق بآية «والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم». كما يحاول ابن خلدون اثبات أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر بحديث «كل مولود يولد على الفطرة...» قاصراً الفطرة على البدو دون الحضر[٤].

٥ – ويستشهد ابن خلدون بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية على مفهومه الدورى عن العصبية لفظاً ومعنى. فاللفظ مذكور فى القرآن مع أن هناك فرقاً بين العصبة والعصبية. فالعصبة ذكرت فى القرآن فى سياق الافك أو فى سياق العدوان. كما يعتمد على بعض الأحاديث التى تشير إلى قوم الرسول وإنساب الأقوام على نحو ايجابى بالرغم من وجود أحاديث أخرى تفيد المعنى السلبى. فما يكذب الرسول إلا فى قومه. ومع ذلك يذكر ابن خلدون المعنى الأخلاقى للعصبية وذم المعنى العرقى، وأن الإنسان بفعله لا بقومه ولا

---

(١) المقدمة ص ١٧١ ص ٢٩٤ ص ٢٩٦.

(٢) المقدمة ص ١٧٠.

(٣) يستشهد ابن خلدون بحديث «قرنى ثم الذين يلونهم مرتين أو ثلاثاً ثم يفشو الكذب» المقدمة ص ٢١٨. كما يستشهد ابن الأزرق بأحاديث مشابهة مثل «الخلافة بعدى ثلاثون ثم يكون ملكا» بدائع السلك ص ٩٥، «أن هذا الأمر بدأ نبوة ورحمة وخلافة ثم يكون ملكاً عضوداً ثم يكون عتوا وجبرية وفساداً فى الأمة» ص ٩٦. ويقول: «إن انقلاب الخلافة إلى الملك لابد منه بحسب الوجود وبيانه الآن من حيث سببه» ص ٩٤.

(٤) المقدمة ص ١٣٦ ص ٢٠٢ ص ١٢٣ ص ١٢٧، بدائع السلك ص ١٥٢، المقدمة ص ١٢٣.

نسبه[١] . ويؤكد ابن الأزرق هذا المعنى الخلقى الذى يعنى ترابط القلوب وهى العصبية الدينية مؤولاً عصبية ابن خلدون على نحو أخلاقى ولو أنه أيضاً يقع فى شرف الأنساب إلى الجيل الرابع مستشهداً على ذلك بالحديث[٢] .

٦ – وينقل ابن خلدون أحياناً دلالة الآية من الله إلى السلطان لينقل تفرد الله بالوحدانية إلى تفرد السلطان بالمجد كما يفعل مع آية «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا». ويستشهد بالقرآن من أجل إقرار الطاعة. ويشاركه ابن الأزرق فى بعض الآيات. وتظهر آيات الطاعة وأحاديثها أكثر من آيات الأمر بالمعروفوالنهى عن المنكر وأحاديثه. فالحكم بطبيعته ذل. ويصل الحد إلى إعتبار السلطان ظل الله فى الأرض، عليه فقط واجب الرحمة والعدل دون الخروج عليه حتى فى حالة العصيان. ويؤكد ابن الأزرق على انصاف الحاكم المظلومين ورحمتهم وعلى رعاية المال وإقامة العدل[٣] .

ثم ينفرد كل من ابن خلدون وابن الأزرق بموضوعات خاصة يبين فيها تطابق النص

---

(١) يذكر ابن خلدون آية «إن الذين جاءوا بالافك عصبة منكم»، «لئن أكله الذئب ونحن عصبة أنا إذاً لخاسرون» المقدمة ص ١٢٨ «ما بعث الله نبياً إلا فى منعة من قومه» المقدمة ص ٩٣، «الناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم فى الإسلام إذا فقهوا» ص ١٣٤، «مولى القوم منهم» ص ١٣٥ ذم العصبية فى «إن الله أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء. أنتم بنو آدم وآدم من تراب» ص ٢٠٢ بدائع السلك ص ٢١٤.

(٢) يذكر ابن الأزرق «لو انفقت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم» بدائع السلك ص ١٥٧ «لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم» المقدمة ص ٢٠٣ بدائع السلك ص ٩٤، تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم» المقدمة ص ١٢٩ بدائع السلك ٥٣ «إن الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق بن إبراهيم» بدائع السلك ص ٥٩.

(٣) المقدمة ص ١٦٦، بدائع السلك ٣٣٤ «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» المقدمة ص ١٩٣ ص ١٩٧، بدائع السلك ص ٧٨، «اسمعوا وأطيعوا وان ولى عليكم عبد حبشى ذو زبيبة» المقدمة ص ١٩٤ «ما دخلت هذه دار قوم إلا دخلهم الذل فهو ذليل» المقدمة ص ١٤٢ «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه» المقدمة ص ١٥٩، «سيروا على سير أضعفكم» المقدمة ص ١٨٩. أما ابن الأزرق فإنه يركز على نصوص الطاعة مثل «السلطان ظل الله فى الأرض يأوى إليه كل مظلوم» بدائع السلك ص ١١٠ «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب أو كره إلا أن يأمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»، «أطيعونى ما عدلت فيكم فإن خالفت فلا سمع ولا طاعة» ص٧٨ «إذا رأيتم من ولا تكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يداً من طاعته» ص ٧٩، «وكذلك نولى بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون» ص٧٩، «ما لكم وامرائى لكم صفو أمركم وعليهم كدره» ص٨١، «السلطان ظل الله فى الأرض يأوى إليه كل مظلوم ص١١٠ «ايما وال يجر فى رعيته فقد هلكت رعيته» ص٢١٢ «صنفان من أمتى إذا صلحا صلح الناس الأمراء والعلماء»ص٨٠«أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلساً أمام عادل وأبغض الناس إلى يوم القيامة وأبعدهم منه مجلساً امام جائر» ص ٢٣٠.

مع العقل مع الواقع. وهى عند ابن خلدون موضوعات اجتماعية وقد يشاركه ابن الأزرق فى بعضها وأهمها:

١ - فى موضوع السحر يستشهد ابن خلدون بعدة آيات على وجوده. أما ابن الأزرق فإنه يذكر حديثاً ضد الكهانة والرجم بالغيب. فابن خلدون يصف واقعاً حادثاً وابن الأزرق يضع حكماً شرعياً(١).

٢ - ويسند ابن خلدون بحثه التاريخى فى النبوة بآيات النبوة فى القرآن والأحاديث عن كيفية وصول الوحى. ويسلم مع ابن الأزرق بوجود المعجزات باعتبارها خصوصية للأنبياء. فلا فرق بين المؤرخ والفقيه(٢).

٣ - وفى باب الأمصار والتشييد والبناء يستشهد ابن خلدون بآية «وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت واسماعيل». فالنص هنا شهادة تاريخية(٣).

٤ - وفى باب المكسب والمعاش والصنائع يستشهد ابن خلدون بعدة آيات عن الغنى والفقر والرزق وخلق الله الكون وتسخيره إياه لصالح الإنسان ومنفعته. ونتيجة للرزق والمكسب واختلاف الجهد تنشأ الطبقات فى المجتمع(٤).

٥ - ثم يستطرد ابن خلدون فى أمر الفاطمى وهو المهدى المنتظر ويستشهد عليه بحوالى أربعين حديثاً دون آية قرآنية واحدة. وهى أحاديث مستقلة عن مذهب الشيعة فى الامامة التى يذكرها فى فصل الامامة والخلافة. وهى أحاديث تبدو كلها موضوعة لأنها تعين المهدى بأسمه ووضعه ونسبه ومكانه وزمانه. وتختلف هذه التحديدات فيما بينها لتدل

---

(١) «ولكن الشياطين كفروا، يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولاً إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بأذن الله» المقدمة ص ٤٩٨. «ومن شر النفاثات فى العقد» ص ٤٩٨ ص ٥٠٢ «من أتى كاهناً فصدقه فيما يقول فقد برئ مما أنزل على محمد» بدائع السلك ص ١٥٤.

(٢) «أنا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً» المقدمة ٩٢ ص ٩٩ ومن الحديث «الاوانى لا أعلم إلا ما علمنى الله ص ٩١، «أحياناً يأتينى مثل صلصلة الجرس» ص ٩٢، «أنى أناجى ما لا تناجون»، «ما من نبى إلا وأوتى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر. وإنما كان الذى أوتيته وحياً أوحى إلى فأنا أرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة» ص ٩٥ «وهذه الخصوصية حاصلة له على الاطلاق حتى ولو كان وحده بغير عسكر ص ١٦٩.

(٣) المقدمة ص ٣٥٠.

(٤) «والله الغنى وأنتم الفقراء» المقدمة ص ٣٨٠، «فابتغوا عند الله الرزق» ص ٣٨١ «خلق لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه وسخر لكم البحر وسخر لكم الفلك وسخر لكم الأنعام» ص ٣٨٠، «ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون» ص ٣٩٠ «إنما هى أعمالكم ترد عليكم» ص ١٩٠.

على اختلاف البيئات السياسية التي وضعت فيها. ويدل البعض منها على الأخذ والعطاء وقضاء الحاجات واقامة العدل في الأرض واعطاء كل ذي حق حقه[١].

٦ - وفي عدة موضوعات في باب العلوم والتعليم يستشهد ابن خلدون بالنصوص الدينية على بعض منها مثل علم الحديث[٢]، والجفر والحدثان، والفلاحة، والطب وعلم الكلام والتصوف وصناعة النجوم وعلم النحو واللغة. وفي العلوم التي يأخذ فيها موقفاً بأبطالها فإنه يؤيد موقفه بالنصوص.

أما ابن الأزرق فإنه تفرد بعدة موضوعات في الكتاب الثاني خاصة عن أركان الملك سواء في الأفعال أم في الصفات وتغلب عليها الموضوعات الخلقية الصرفة وكأننا في «أحياء علوم الدين» ففي الأفعال يستشهد على نصب الوزير، واقامة الشريعة، وحفظ المال، وتكثير العمارة، واقامة العدل، والخطط الدينية، والمراتب السلطانية، ورعاية السياسة، وتقديم المشورة، وبذل النصيحة، واحكام التدبير، وتقديم الولاة والعمال، واتخاذ البطانة، وتنظيم المجلس، والظهور والاحتجاب ورعاية الخاصة، ومكافأت ذوي السوابق، وتخليد مفاخر الملك ولا يستثني إلا مكافأت ذوي السوابق واعداد الجند الذي استشهد عليه من قبل في مذاهب الحروب في آخر الكتاب الأول[٣]. وأهمها اقامة العدل وتقديم المشورة. في الصفات يستشهد بالآيات والأحاديث على العقل، والعلم، والشجاعة، والعفة، والسخاء والجود، والحلم، وكظم الغيظ والغضب، والعفو، والرفق، والوفاء بالوعد، والصدق، وكتم السر، والحزم، والدهاء والتغافل، والتواضع، وسلامة الصدر من الحقد والحسد، والصبر، والشكر.

---

(١) المقدمة ص ٩٧ ص ٣١١- ٣٣٠.

(٢) في معرض علم الحديث يستشهد ابن خلدون بأربعة أحاديث منها «أن فيكم محدثين» المقدمة ص ٣٣١- ٣٣٢ وفي نقده الفلاحة يذكر «ما دخلت هذه دار قوم إلا دخله الذل» ص ٣٩٤ وفي الطب «المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء وأصل كل داء البردة» ص ٤١٥، وفي علم الكلام «من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة ص ٤٥٩ ومن التصوف «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني» ص ٤٧١، ولإبطال صناعة النجوم «إن الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته»، وفي علم النحو واللغة «لو تعلق العلم باكناف السماء لناله قوم من أهل فارس» ص ٥٤٤ «أوتيت جوامع الكلم، واختصر لي الكلام اختصاراً» ص ٥٤٦ ص ٥٥٦.

(٣) نصب الوزير آية وأربعة أحاديث، اقامة الشريعة آيتان، حفظ المال آيتان وحديث، تكثير العمارة آيتان، اقامة العدل آية وعشرة أحاديث، الخطط الدينية ثلاثة أحاديث، المراتب السلطانية حديث واحد، رعاية السياسة آيتان وحديثان، تقديم المشورة ثلاث آيات وثمانية أحاديث، بذل النصيحة آيتان، احكام التدبير ثلاث آيات، تقديم الولاة والعمال آيتان وثلاثة أحاديث، اتخاذ البطانة آية وحديثان، تنظيم المجلس حديثان، الظهور والاحتجاب آية وخمس أحاديث، رعاية الخاصة آية، ظهور العناية ثلاث آيات وخمسة أحاديث، تخليد مفاخر الملك آية وحديث.

وأهمها ذكراً التواضع، والسخاء والجود، وكظم الغيظ والغضب[1]. ولا يستثنى إلا العلم والتشبث الذى سها على ابن الأزرق ذكره.

عاشراً - بعض مظاهر الاختلاف في المنهج والأسلوب والحياة والأثر

بالرغم من عناصر التشابه السابقة بين ابن خلدون وابن الأزرق فى وحدة النص والعقل والواقع إلا أنه يمكن رصد بعض أوجه الاختلاف فى المنهج والأسلوب ومستوى التحليل والرؤية وحياة كل منهما وأثره على عصره على النحو الآتى:

١ - بسبب صمت ابن خلدون عن مصادره وذكر ابن الأزرق لها بدت مقدمة ابن خلدون تأليفاً أكثر منها تجميعاً، تقوم على التحليل العلمى لقوانين التاريخ وعلى الوصف الموضوعى للأحداث وكأنه ينّظر للتاريخ تنظيراً مباشراً دون اعتماد على السابقين إلا من أجل تمحيص الروايات السابقة. أما «بدائع السلك» لابن الأزرق فهو تجميع أقرب منه تأليفاً. ينقل عن السابقين، يشرحهم، ويؤولهم، ويؤلف بينهم. وكان ابن الأزرق نفسه على وعى بأنه يقدم تلخيصاً للسابقين[2]. منهج ابن خلدون عقلى حسى خالص، يحاول معرفة قوانين التاريخ اعتماداً على بداهة العقل ورؤية الوقائع التاريخية دون الاعتماد على الشواهد النقلية من السابقين فى حين جاء «بدائع السلك» نصياً أكثر منه عقلياً، يعتمد على أقوال السابقين. لذلك كان ابن خلدون أكثر تنظيراً من ناحية وصف الظواهر الاجتماعية وتحويلها إلى قانون تاريخى فى حين أن ابن الأزرق أكثر اعتماداً على القول كما يتضح فى أسلوب «قال... قلت...» لبيان أوجه التقابل بين الموروث القديم المستمد فى الغالب من ابن خلدون وبين شرح ابن الأزرق له، وتأويله إياه، واضافاته عليه.

٢ - وقد انعكس ذلك على الأسلوب وطريقة التحرير. ففى حين خرجت أبواب مقدمة

---

(١) يستشهد ابن خلدون في صفات العقل بآيتين، والشجاعة بآية وحديثين، والعفة بآية وخمسة أحاديث، والسخاء والجود بثلاث آيات وسبعة أحاديث، والحلم بحديثين، وكظم الغيظ والغضب بثلاث آيات وعشرة أحاديث، والعفو بثمانية آيات وحديث، والرفق بخمسة أحاديث، واللين بثلاثة آيات وثلاث أحاديث، والوفاء بالوعد بخمسة آيات وخمسة أحاديث، والصدق وضده الكذب بآية وخمسة أحاديث، وكتم السر بآية وحديث، والحزم بآية وحديثين، والحزم بآية وحديث، والدهاء والتغافل بآية وحديث، والتواضع بثمانية آيات وتسعة أحاديث، وسلامة الصدر من الحقد والحسد بثلاثة آيات وثلاثة أحاديث، والصبر بعشرة آيات وأربعة أحاديث، والشكر بحديث واحد.

(٢) يقول ابن الأزرق «قصدت إلى تلخيص ما كتب الناس فى الملك والامارة والسياسة التى رعيها على الاسعاد بصلاح المعاش والمعاد أصدق أمارة» بدائع السلك ص ٣٤. ويشير أيضاً إلى أنه يقوم على «اقتباس من حكم الأواخر والأوائل» ص ٣٥. واقترح أولا له أسم «تحرير السياسة» ص ٣٥.

ابن خلدون وفصولها فقرات طويلة متصلة تكشف عن اتصال داخلى، وتخضع لمنطق ذاتى منسق يخلو من التقسيمات والتشعيبات الخارجية اتسم «بدائع السلك» لابن الأزرق بأبواب وفصول وأطراف وأنظار وسوابق ولواحق ومقدمات فى فقرات متقطعة تخترقها النصوص الدينية والحجج النقلية، مملوءة بالتقسيمات والتشعيبات. ومع ذلك اتسم أسلوب ابن خلدون كما يبدو من مقدمته بالسجع الأدبى كما هو الحال فى أدب المقامات. ولم يشفع له ذلك من استعمال أسلوب عربى جاف أقرب إلى الأسلوب العلمى وأن لم يخل من بعض سمات الأسلوب الأدبى. أما أسلوب ابن الأزرق فهو أسلوب عربى رصين لا تشوبه عجمة، واضح سلس وكأن ابن الأزرق أديب وشاعر. وهو بالفعل كذلك له كتاب «روضة الاعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام». كلاهما يستشهد بالشعر. ولكن ابن خلدون أقل ذكراً للشعر العربى من ابن الأزرق. فابن خلدون مؤرخ فى حين أن ابن الأزرق أديب[1]. يبدو أسلوب ابن خلدون ركيكاً أحياناً لما يتسم به من أسلوب علمى دقيق فى حين جاء أسلوب ابن الأزرق سلساً لطابعه السياسى الأدبى.

٣ - يقيم ابن خلدون العمران، والملك أحد مكوناته، على علم التاريخ فى حين يؤسس ابن الأزرق الملك على علم القواعد الفقهية وهو علم وسط بين الفقه وأصول الفقه. ويؤسس ابن خلدون التاريخ على الجغرافيا ويجمع بينهما فى علم واحد فى حين يؤسس ابن الأزرق التاريخ على الشرع ويجمع بينهما فى علم واحد. وإذا كان ابن خلدون عالم اجتماع يؤسس علمه الاجتماعى على فلسفة للتاريخ فإن ابن الأزرق عالم سياسة يؤسس علمه السياسى على فلسفة الأخلاق. ويبدو ذلك بوضوح فى الفصل الثانى من الباب الثانى عن «صفات الأفعال» العشرين: العقل، والعلم، والشجاعة، والفقه، والسخاء، والجود، والحلم، وكظم الغيظ والغضب، والعفو، والرفق، واللين، والوفاء بالوعد، والصدق، وكتم السر، والتواضع، وسلامة الصدر من الحقد والحسد، والصبر، والشكر... الخ. وكأننا مع مسكويه فى «تهذيب الأخلاق» أو مع الغزالى فى «أحياء علوم الدين».

٤ - ويخفف ابن خلدون من غلواء الحتمية التاريخية بأنهاء فقراته بعبارات توحى بالاحتمال والشك والاستشهاد بآيات قرآنية تبين حدود المعرفة البشرية مثل «والله أعلم»، «وفوق كل ذى علم عليم»، «وقل رب زدنى علماً»[2]. كما يحاول الجمع بين التوحيد

---

(١) بدائع السلك ص ٣- ٩ ص ١٦. ويذكر ابن خلدون حوالى ٣٦ شاهداً شعرياً فى حين يذكر ابن الأزرق فى الجزء الأول فقط حوالى ٤٦ شاهداً.

(٢) يستعمل ابن خلدون مئات العبارات يختم بها الفصول والأبواب، وأحياناً فى أواسطها للتعبير =

والقول بالأسباب. فهل يمكن القول بأن ابن خلدون علمي تاريخي وأن ابن الأزرق اشراقي صوفي خاصة في الكتاب الثاني؟ هل هذه الخواتيم الإيمانية عند ابن خلدون مجرد غطاء للتحليلات المادية؟. أما ابن الأزرق فإنه لا يتخفى. وليس لديه هذا الهاجس وهذا الاشتباه بين العلم والدين لما كان الأصولي الفقيه يرعى مصالح المسلمين، ويعمل العقل في الشرع، ويستنبط الأحكام طبقاً لقواعد القياس الشرعي. ابن خلدون عالم أشعري، تظهر الأشعرية من ثنايا عباراته وعقائده. وابن الأزرق أقرب إلى المعتزلة وهو الطابع العام الغالب على أصول الفقه في المغرب والأندلس بسبب سيادة الفقه المالكي وانتشاره والذي يقوم على وحدة النص والعقل والواقع. كما تدل خواتيم أخرى على أن الله هو الهادي والموفق للصواب، وأنه ولي التوفيق والرشاد، وهو الذي يعصم من الزلل. وهي عبارات أقل تردداً. وبعد التوفيق تظهر الهداية. فالله يهدي من يشاء. وقد تجتمع كل هذه الشعارات معاً، العلم والتوفيق والهداية. ومع ذلك لم يتخل ابن خلدون عن الدقة العلمية سواء فيما يتعلق بذكر النصوص أو في موضوعية التحليلات خاصة وهو يكشف أخطاء المؤرخين السابقين.

٥ - وتكشف مقدمات ابن خلدون وابن الأزرق في بداية «المقدمة» و«بدائع السلك» عن إيمان عميق. فكما جرت العادة لدى المؤلفين السابقين، يبدأ كلاهما بالحمد له والبسملة والصلاة والتسليم[(١)]. ولكن يتفرد ابن خلدون وحده بالانتقال من الدعاء لله إلى مدح السلطان[(٢)]. أما ابن الأزرق فإنه فقيه لا يدعو لأحد بل يراجع السلطان، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويدافع عن المصالح العامة.

= عن هذا الاحتمال العلمي أو التواضع والأحساس بالقصور الذاتي مثل: والله سبحانه تعالى أعلم وبه التوفيق ١٣ مرة، والله تعالى أعلم ١٠، والله أعلم ٨، والله سبحانه وتعالى أعلم ٥، والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق ولا رب سواه ٤، والله سبحانه أعلم وبه التوفيق والله أعلم بالصواب مرتان. وكل من التعبيرات الآتية مرة واحدة مثل: والله ورسوله أعلم وبه سبحانه التوفيق وهو ولي الفضل والكرم، والله علام الغيوب، والله ورسوله أعلم بغيبه، والله أعلم بما هناك، والله يعلم وأنتم لا تعلمون، والله ورسوله أعلم، والله الخلاق العليم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون، والله عالم الغيب والشهادة، والله عليم حكيم، وفوق كل ذي علم عليم، والله أعلم بالصواب، والله الحكيم العليم، والله العليم الخبير، والله العليم القدير، والله أعلم بما في الغيوب، والله يعلمكم ما لا تكونوا تعلمون، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً، والله محيط بعلمه... الخ.

(١) المقدمة ص ٣- ٩، بدائع السلك ص ٣٣- ٣٤.

(٢) يقول ابن خلدون «اتحفت بهذه النسخة منه خزانة مولانا السلطان الامام المجاهد الفاتح الماهد المنحلي منذ خلع التمائم ولوث العمائم بحلى القانت الزاهد المتوشح بزكاء المناقب والمحامد وكرم الشمائل والشواهد بأجمل من القلائد في نمور الولائد المتناول بالعزم القوى الساعد والجسد المواتي المساعد والمجد الطارق والتالد ذوائب ملكهم الرأسي القواعد الكريم المعالي والمصاعد جامع اشتات العلوم والفوائد وناظم أشمل المعارف والشوارد ومظهرالآيات الربانيـة في فضل المدارك الإنسانيـة بفكره الثاقب الناقد ورأيـه =

٦ - بالرغم من أن العادة قد جرت على ذكر حياة المؤلفين فى البداية ولكنها هنا فى النهاية كأحد أوجه الاختلاف بين حياة ابن خلدون وحياة ابن الأزرق التى قد تتوازى مع الخلاف بين موقفيهما الفلسفى. فى الظاهر تتشابه حياة كل من ابن خلدون وابن الأزرق فى أن كل منهما عاصر فترة انحسار الإسلام عن الأندلس حتى توفى ابن خلدون فى ٨٠٨هـ، وتوفى ابن الأزرق فى ٨٩٦، وسقطت غرناطة ٨٩٧هـ عاماً واحداً بعد وفاة ابن الأزرق. وهو نفس العصر الذى ازدهر فيه الفكر السياسى انطلاقاً من الفكر الشرعى كما مثله الفقهاء بل ونشأة علم بأكمله «علم الجفر والحدثان» أى سقوط الدولة وإنهيارها. وتحول علم أصول الفقه إلى علم أصول السياسة دفاعاً عن مقاصد الشريعة الأولى وكما ظهر ذلك عند الشاطبى الغرناطى الذى توفى هو أيضاً فى ٧٩٠. وقد مارس كل منهما السياسة. فهما ليسا عالمين نظريين بل رجلا دولة اتصلا بالملوك والخلفاء، وقاموا بواجبيهما فى النصح والارشاد. ولكن ابن خلدون كان يصاحب كل أمير وسلطان ثم يدركه بعد أن تنهار دولته. فهو مفكر الأمير طالما أن الأمير فى السلطة. ثم يتركه للأمير الجديد. لا يهمه شخص الأمير بقدر ما تهمه السلطة. لذلك ثلبه المؤرخون، وعابوا عليه فى مصر تقلبه بين الأمراء. ويصاحب الأمير إذا انتصر، ويهجره إذا انهزم. أما ابن الأزرق ففقيه من فقهاء الأمة لا يصاحب السلطان ولا يسعى إليه بل يحث أئمة المسلمين فى المغرب والمشرق على انقاذ الأندلس من السقوط. همه الأمة وليس الامام. يعمل للتاريخ وليس للسياسة فى حين أن «مقدمة» ابن خلدون فى التاريخ و«بدائع السلك» فى السياسة، مفارقة بين النظر والعمل. دعا إلى وحدة أمراء المسلمين بعد أن انهكت الفتنة قواهم بصرف النظر عما إذا كان السلطان قد قلده الكتابه والحجابة أو الرسالة. فهو رجل دولة وليس رجل سياسة(١).

= الصحيح المعاقد النير المذاهب والعقائد نور الله الواضح المراشد ونعمته المصفية الموارد ولطفه الكامن بالمراصد وللشدائد ورحمته الكريمة المقالد التى وسعت صلاح الزمان الفاسد واستقامة المائد من الأحوال والعوائد وذهبت بالخطوب الأوابد وخلعت على الزمان رونق الشباب العائد وحجته التى لا يبطلها انكار الجاحد ولا شبهات المعاند أميرالمؤمنين أبى فارس عبد العزيز ابن مولانا السلطان المعظم الشهير الشهيد أبى سالم إبرهيم ابن مولانا السلطان المقدس أمير المؤمنين أبى الحسن ابن السادة الاعلام من ملوك بنى مرين الذين جددوا الدين ونهجوا السبيل للمهتدين ومحوا آثار البغاة المفسدين أفاء الله على الأمة ظلاله وبلغه فى نصر دعوة الإسلام آماله»، المقدمة ص ٧- ٨.

أنظر أمثال هذه المقدمات فى كتابنا «من العقيدة إلى الثورة»، المجلد الأول، المقدمات النظرية، من الدعاء للسلاطين إلى الدفاع عن الشعوب ص ٧- ٥١، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

(١) ابن خلدون من أصل يمانى حضرمى. دخلت أسرته إلى الأندلس مع العرب الفاتحين ثم انتقلت إلى اشبيلية ثم إلى تونس حيث ولد ابن خلدون فى ٧٣٢هـ. تعلم من أبيه ثم قرأ القرآن. درس العلوم اللسانية وعلوم الحديث والفقه ثم العلوم العقلية والفلسفة. حصل على ثقافة واسعة تجمع بين العقل=

٧ - أما مكانة كل منهما فى الفكر السياسى الإسلامى اللاحق فقد أثرت «مقدمة» ابن خلدون فى مصر فى «خطط المقريزى» وفى «المنهل الصافى» لابن تغرى بردى، وفى «رفع الأمر عن قضاه مصر» للحافظ بن حجر، وفى «الضوء اللامع فى أعيان القرن التاسع» للسخاوى بالرغم من عداء الآخرين له. ومع ذلك لم يطرح أحد سؤال ابن خلدون كيف تقوم الدول وتنهار إلا فى فجر النهضة الحديثة[١] مع أن ابن خلدون فى نهاية المقدمة كان لديه أحساس بأن هناك من سيخلفه ويعيد بناء مقدمته واضعا سؤال النهضة بعد سؤال الأنهيار[٢]. أما ابن الأزرق فقد أمتدت مدرسته فى المغرب عند عديد من أعلام الفكر

= والنقل. ثم انقطع عن الدراسة وترك تونس أما بسبب الطاعون أو رغبة فى الممارسة السياسية والاتصال بالملوك والأمراء. فانتقل من تونس إلى بسكرة ثم إلى تلمسان ثم إلى غرناطة ثم إلى بجاية ثم إلى بسكرة وتلمسان من جديد. وأخيراً استقر به المقام فى القاهرة. اتصل بتيمورلنك فى الشام ولكنه عاد إلى القاهرة حيث مات ودفن بها فى ٨٠٨هـ. ويمكن التمييز بين أربعة مراحل فى حياته على النحو الآتى:

١ - من سنة ١- ٢٠ (٧٣٢- ٧٥٢) وهى مرحلة الدراسة فى تونس.

٢ - من ٢٠- ٤٤ (٧٥٢- ٧٧٦) حوالى ٢٤ عاماً وهى مرحلة العمل السياسى.

٣ - من ٢٤- ٤٨ (٧٧٦- ٧٨٠) حوالى ٤ سنوات فى تلمسان عاكفاً على كتابة كتاب «العبر» وللتأمل والتفكير فى قلعة ابن سلامة عند أولاد بن عريف.

٤ - من ٤٨- ٧٦ (٧٨٠- ٨٠٨) حوالى ٢٨ عاماً فى القاهرة للتدريس والقضاء.

أما ابن الأزرق فغرناطى الأصل، عربى أندلسى. قد تكون فاس منشأ أسرته والتى بها أسرة الأزرق حتى الآن. ولد فى ٨٣٢ بعد وفاة ابن خلدون بأربعة وعشرين عـاماً فى ملقة . حفظ القرآن ثم أخـذ مبادئ العربية والفقه والفرائض والحساب. انتقل إلى غرناطة ودرس على مشايخها النحو والفقه والأصول والمنطق، وحضر مجالس الزهاد، ودرس الأدب. ثم رحل إلى فاس وتلمسان وتونس ودرس على علمائها. وهى نفس المدن التى جابها ابن خلدون مصاحباً أمراءها. وقدم له أحد العلماء «مقدمة» ابن خلدون، النسخة الفارسية (نسبة إلى سلطان أبى فارس) وقد كانت معروفة فى تونس. عاد إلى الأندلس، وتولى قضاء مالقة ثم غرناطة. ولجأ إلى مصر لاستنصارالسلطان قايتباى لاسترجاع الأندلس، ولكن السلطان كان فى نزاع مع الروم والاتراك. اتجه بعدها إلى الحج ثم عاد إلى مصر. ثم سافر إلى القدس ودفن هناك فى ٨٩٦هـ. وبالتالى زاد ابن الأزرق على ابن خلدون رحلتين: الأولى إلى الحجاز، والثانية إلى القدس. لمزيد من المعلومات عن حياة ابن خلدون أنظر «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً»، نشر وتعليق محمد بن تاويت الطنجى، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥١.

(١) شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ أبو الحسن الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟

(٢) يقول ابن خلدون «ولعل من يأتى بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا. فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل. والله يعلم وأنتم لا تعلمون»، المقدمة ص ٥٨٨ أنظر أيضاً كتابنا «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم» ص ٢١٦، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

السياسى[1] . ولكن يظل السؤال قائماً: لماذا كان ابن خلدون وابن الأزرق آخر مفكرين بارزين فى نهاية القرون السبعة الأولى وفى بداية القرون السبعة التالية بالرغم من موجات الاستعمار الحديث. وهل توقف فكرنا السياسى عن تطوير السياسة الشرعية القديمة؟ هل أخذنا فكرنا السياسى من الحضارة الغربية ناقلين لها؟ هل لا ننظر الواقع تنظيراً مباشراً كما حاول ابن خلدون أن يفعل؟ هل انتهى عصر الريادة للأفراد وبدأ دور الجماهير؟ هل انتهى النظر وبدأ العمل؟ كلها افتراضات لا تمنع جيلنا من أخذ الريادة من ابن خلدون وابن الأزرق لا ليضع سؤال الأنهيار بعد القرون االسبعة الأولى أو سؤال التوقف فى القرون السبع التالية بل ليضع سؤال النهضة للقرون السبعة التالية.

---

(١) لمعرفة امتداد مدرسة ابن الأزرق اعلامها ومؤلفاتهم أنظر مقدمة على سامى النشار لبدائع السلك ص ٢٦ - ٢٨.

التراث والحـــداثة

ثالثاً : التراث والعلوم الاجتماعية

(١)
الموقف من التراث

١ - التراث الحى

ظهر موضوع التراث كموضوع للبحث عند المفكرين العرب بعد هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ بعد أن تراجعت الأنا فى مواجهة الآخر، وبعد أن ظهر أن التراث، منطق الناى والربابة، الخطابة التى ما قتلت ذبابة، كان أحد أسباب هزيمة الأنا، وأن التراث، أرض المعاد وشعب الله المختار والعهد والميثاق، كان أحد أسباب انتصار الآخر[١]. لم تستطع الأدبيات عن «الإسلام والاشتراكية» أو «الاشتراكية والإسلام» فى النظم التقدمية الدفاع عن الأمة والتصدى للعدوان. كما لم تستطع الأدبيات عن «الإسلام والإيمان» و«الإسلام والتقاليد» المساهمة بشىء لردع العدوان فى النظم المحافظة. كرامة الأمة مستباحة، وحدودها مفتوحة، وهى صاحبة التراث العريق، وحملته للناس.

ظهر موضوع التراث إذن إبان أخطر أزمة سياسية واجهت العرب بعد ثوراتهم الحديثة وأبان المد الثورى العربى الذى أصبحت فيه القومية العربية إحدى نماذج التحرر فى العالم الثالث كله. أزمة تهدد الوجود وليس الحدود. ومازالت آثارها تتوالى لازاحة العرب خارج التاريخ ولوراثتهم من شعوب أخرى، وبقوميات بديلة وبتصورات جديدة عن الشرق الأوسط، وحوض البحر الأبيض المتوسط، عصر اسرائيل الكبرى .

ليست قضية التراث إذن دفاعاً عن الماضى، تعويضاً عن مآسى الحاضر، وهروباً من أزماته وتخل عن تحدياته بل هو دخول فى معارك الحاضر. فالتراث مازال حياً فى قلوب الناس. يؤثر فيهم سلباً وإيجاباً. يلجأون إليه ساعة الأزمات. ويحتمون به إذا اشتدت بهم عوائد الدهر. يسمعونه فى أجهزة الاعلام وفى المساجد ويتربون عليه فى المدارس وفى الأسر. مطلق يضع لهم معايير السلوك. ويحدد لهم تصوراتهم للعالم. بل أنه أكثر حضوراً من الحاضر نفسه لأنه حضور معنوى وفعلى، ذهنى ومادى، عقلى وحسى. البداية به ليست

نادى العروبة، البحرين ١٩٩٥/٣/٢٠

(١) على سبيل المثال لا الحصر، حسن حنفى: الموقف من التراث ١٩٨٠ محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، الشريف عون قاسم: معركة التراث... الخ.

مثالية بل عن الواقعية. فالتراث واقع وليس مثالاً. وإن ازاحته بدعوى الواقعيّة أو المادية الجدلية لهو إزاحة للواقع نفسه، وتخل عن النظرة العلمية.

والتراث ليس قضية دفاع عن هوية. صحيح أن التراث إحدى ركائزها ومقوماتها. ولكن الهوية ليست فى التراث فقط بل أيضاً فى العصرية وإلا كانت منغلقة على نفسها، هوية فارغة من غير مضمون. وأحياناً يكون التراث غطاء يخبئ الاغتراب فى الآخر، والتبعية له والانحراف فيه كما يحدث فى كثير من النظم المحافظة التى تدعى حماية التراث أمام الجماهير ومصالحها فى الغرب، وأحلافها مع الولايات المتحدة الأمريكية.

التراث ليس تراثاً دينياً فحسب بل يتداخل فيه الدينى والشعبى، المقدس والدينوى. لا فرق فى الاستخدام الشعبى بين الاستشهاد بالآية القرآنية والحديث النبوى وبين الاستشهاد بالمثل الشعبى وبسير الأبطال. كلاهما مصدر سلطة ومنبعاً لمعابير السلوك. وتتداخل معهما أقوال الآباء والأجداد، ونصائح المعلمين والمشايخ والرواد. الكل حجة سلطة وليس حجة عقل. يتداخل فيه الصحيح والموضوع، التاريخى والاسطورى، المروى والخيالى. الكل يكون مخزوناً نفسياً فى اللاشعور التاريخى للأمة وفى ذاكرتها الجماعية.

التراث وسيلة وليس غاية فى ذاته، أداة وليس موضوعاً، وظيفة وليس جوهراً، متغيراً وليس ثابتاً. لا يوجد شيء إسمه التراث بعيداً عن طرق توظيفه واستخدامه. التراث فى ذاته مجرد افتراض لا وجود له بالفعل، مجرد تصور اجرائى للحديث عن ثقافة الجماهير. يتم ادراكه فى عملية التغير الاجتماعى عندما يظهر كمعوق على التغير أو كدافع على التقدم، عندما تستعمله السلطة أداة للضبط الاجتماعى أو وسيلة للحراك الاجتماعى. التراث جزء من عملية التغير الاجتماعى واحدى فعالياته، طاقة حركية يمكن توليدها سلباً أم ايجاباً طبقاً للساطة فى المجتمع وإختياراتها السياسية والاجتماعية.

٢ - تراث السلطة وتراث المعارضة

ولا يوجد تراث خارج المجتمع والتاريخ. كل تراث ينشأ فى ظروف اجتماعية وسياسية معينة وفى مرحلة تاريخية بعينها. يتولد فى تراث سابق استمراراً أو قراءة أو نقداً. التراث تعبيرفكرى عن أحداث كل عصر، وتدوين نظرى لصراعاته الفكرية. لم يهبط التراث من السماء فى البداية، وليس معطى قبلياً خارج الزمان بل يتكون فى التاريخ، ويتطور فى المجتمع. كل واقع اجتماعى يفرض تراثه، تأويلاً لتراث قديم أو ابداعاً لتراث جديد. التراث هو الواقع الاجتماعى الذى يشرع لصراعاته، ويدون مساره، ويؤرخ لوجوده فى الزمان.

ويمكن أخذ التراث الكلامى العقائدى دليلاً على ذلك. فكل النظريات عن الإيمان

والعمل، والكفر والفسوق والعصيان والنفاق والجبن، إنما هى تنظيرات لأحداث سياسية اختلف الناس فى فهمها. ففى عصر الفتنة الكبرى، ما هو الوضع الشرعى للمتقاتلين، على ومعاوية، طلحة والزبير، عائشة وعمر بن العاصى أبو موسى الأشعرى وابن ملجم؟ ما هو الحكم الشرعى لمن يخرج عمله عن إيمانه؟ فكل تراث المرجئة الذين يرجئون العمل على الإيمان، وكل تراث الخوارج الذين يكفرون من يخرج عمله على إيمانه، وكل التراث الاعتزالى الذى يقول بالمنزلة بين المنزلتين إنما هو تشريع لأحداث وقعت، وتنظير لصراعات سياسية، وتأويل لمصدر الشرعية الأول، الوحى المدون. وكل ما قيل عن الامامة بالتعيين أو بالاختيار، بالنص أو بالعقد إنما هو تنظير لخلاف سياسى بين فريقين طالبين للسلطة، اعتماداً على النص مصدر التشريع كرد فعل على جعلها خاضعة لأهواء البشر واختيار الناس، فلا يفل أهواء البشر إلا النص الالهى.

لذلك جاء التراث تراثين، تراث السلطة وتراث المعارضة بصرف النظر عن حق السلطة فى الحكم وحق المعارضة فى الثورة، تراث الحاكم وتراث المحكوم. كل تراث يعبر عن الوضع فى السلطة أو فى المعارضة، ويشرع لموقف صاحبه. يركز تراث السلطة فى علم أصول الدين على نظرية الذات والصفات والأفعال. فالعقائد كلها ممركزه فى الله دون تمييز بين ما يخص الله وما يخص الإنسان وما يخص العالم. صفات الله مطلقة، تجب له وحده، وصفات الإنسان نسبية. وللمطلق الأولوية على النسبى، علم الله شامل، وارادته مطلقه. يسمع ويبصر كل شىء.ثم تحولت هذه العقائد الأشعرية إلى تراث حى أفرز عديداً من الأمثال العامية فى نفس التيار مثل «المكتوب مامنوش مهروب»، «العين صابتنى ورب العرش نجانى»، «كل شىء قسمة ونصيب»، «لو علمتم الغيب لاخترتم الواقع»، «المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين»، «يا منحوس، يا منحوس، غير رزقك ماتحوش»... الخ. فى تراث الحاكم الإنسان بإيمانه وليس بعمله حتى يخرج العمل عن الإيمان، ويكفى «لا إله إلا الله» حتى ولو كانت تمتمة بالشفتين حتى لا يكون عمل الحاكم محط الانظار وموضع الحكم وحتى لا يطلب من المحكوم العمل، عمل أى شئ، يكفيه الإيمان القلبى حتى ولو أضمر غيره. وفى تراث المحكوم الإيمان بالعمل ومن لا عمل له لا إيمان له، بل قد يصل إلى حد الكفر أو على الأقل الفسوق والعصيان والنفاق. وفى تراث السلطة الامامة فى قريش ولا تخرج عن قريش استئثاراً بالحكم، وراثه فى القبيلة. وفى تراث المعارضة الامامة فيمن طبق الشريعة والتزم بالقانون، وأتى الناس عقداً وبيعة واختيار حتى ولو كان عبداً حبشياً ، فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق. وفى تراث السلطة فى النبوة العقل قاصر عن الادراك، ولابد له من معين خارجى، ولا يوجد حسن أو قبح للأشياء فى ذاتها، إنما

الشرع يخبر عنها. ولو أراد الشرع عكس ذلك لكان، جعل القتل حسناً والصدق قبيحاً.فالله لا يجب عليه شىء، لو شاء أثاب ولوشاء عذب دون استحقاق. ولو شاء لعذب المحسن وأثاب المسىء. وفى تراث المعارضة، العقل قادر على ادراك حسن الأشياء وقبحها فهى صفات موضوعية فى الأشياء، ولا يحتاج إلى وصى أو ولى. قوانينه ثابتة قدر ثبات صفات الأشياء. القيم مطلقة، والمبادئ كذلك، لا تخرقها ارادة وإلا استحال السلوك، واهتزت ثقة الإنسان بفعله. قانون الاستحقاق ثابت ودائم لا تخرقه شفاعة ولا بشارة، بل اثابة المحسن وعقاب المسىء. هناك واجبات عقلية مثل الخلق والتكليف، وأن من الأفضل أن يوجد الإنسان، وأن يكون مكلفاً على أن يكون معدوماً أو جماداً بغير تكليف.

تبدأ المعارك السياسية فى الواقع ثم يتم التشريع لها وتنظيرها بتأويل النصوص مصدر الشرعية الأول. فالأولوية للواقع على النص. ولا يوجد نص يتضمن تنظيراً مسبقاً. بل النص حمال أوجه فى كل شىء حتى يترك الواقع ليحدد على أى وجه يرتكن النص، وعلى أى جنب يقوم عليه، وأى معنى يفهم منه. فالفرق الإسلامية الكلامية تشريعات لفرق سياسية. والصراع بين المذاهب العقائدية هو فى الحقيقة صراع بين القوى السياسية.

٣ - أحادية التراث

ومنذ القرن الخامس الهجرى، منذ هجوم الغزالى على العلوم العقلية، استقر التراث على جانب واحد، وفقد تعدديته. أصبح الحق من جانب واحد، وكل وجهات النظر الأخرى باطلة. فالأشعرية حق فى العقائد، والمعتزلة والباطنية باطل وفضائح. والتصوف حق فى العلوم، والكلام مضمون به على غير أهله، يلجم العوام منه. والفلسفة متهافتة، تقوم على خداع الناس بالمنطق حتى إذا استسلموا ليقينه ابتلعوا أخطاء الطبيعيات والالهيات. والشافعية هى الحق من المذاهب، والحنفية اعتزال مقنع، والمالكية عمل بأهل المدينة، وتغليب للصالح على حكم العقل والأصل، والحنبلية حشوية وضيق أفق، ظاهرية ترفض التأويل. ومن ثم أعطى الغزالى للحاكم عقيدة للسلطة، الأشعرية، وأعطى للناس عقيدة للمحكومين، التصوف. الحاكم يسمع ويبصر، ويعلم ويريد كل شىء، وعلى المحكوم الاستسلام والطاعة، الصبر، والرضا، والقناعة، والخوف، والزهد، والتوكل حتى يأتيه الفرج. والتصوف هو التصوف السنى وحده الذى يقوم على الطاعة للشيخ دون اشتراك فى مقاومة أو مساهمة فى ثورة كما فعل الحلاج. واستمر الحال كذلك منذ القرن الخامس الهجرى حتى الحركات الاصلاحية الأخيرة عندما بدأ التململ من التراث ورؤية سلبياته ومعوقاته. لقد ظن الغزالى أن الدولة القوية، دولة نظام الملك، فى حاجة إلى عقيدة واحدة، ومذهب

واحد، واتجاه واحد حتى تصمد أمام المخاطر الداخلية، الانقلابات على الدولة الظالمة، أو الخارجية، بدايات الحروب الصليبية. ولكن بعد ثمانمائة عام بدأ المصلحون يشعرون بعيوب الدولة المركزية كما جسدتها الخلافة العثمانية واضطهاد الأقليات العرقية والدينية والمعارضة السياسية. وبدأت الحاجة إلى التعددية من جديد حيث تتجاور كل الاتجاهات على نفس المستوى من الشرعية، إذ لا تجمع الأمة على ضلالة، ولا خاب من استشار، والكل راد والكل مردود عليه.

حاول الافغانى درأ مخاطر القضاء والقدر باعادة تفسيره على أنه حرية واقدام وشجاعة. فإذا كان الموت قدراً فلماذا الجبن والخوف من الاستشهاد؟ كما حاول توسيع مفهوم الأمة ووحدتها حتى تشمل شعوب الشرق جميعاً فى مواجهة الاستعمار الغربى وابتداء من مصر للمصريين إلى وحدة مصر والسودان، إلى وحدة مصر وسوريا، إلى وحدة المغرب العربى، إلى الوحدة الإسلامية الجامعة حتى وحدة شعوب الشرق. وحاول محمد عبده الخروج من الأشعرية إلى العُدل ولكنه بقى أشعرياً فى التوحيد وأن استطاع أن يكون معتزلياً فى العدل، يقول بالحسن والقبح العقليين، وبوضع الإسلام كحركة تقدمية فى التاريخ لأنه ممكن الوقوع، والمناظرة الفكرية مع علماء الغرب. كما حاول الكواكبى البحث عن «طبائع الاستبداد» لكى يعلن «مصارع الاستعباد»، ويطرح عدة افتراضات عن أسباب الاستبداد منها التراث. وكتب علال الفاسى «مشكلة الحرية» مؤرخاً لها فى التراثين الإسلامى والغربى ومبيناً ضياعها بسبب تراث السلطة وسيطرته ومحوه لتراث المعارضة.

ولكن بعد الثورات العربية الأخيرة وسيطرة الحزب الواحد، والرأى الواحد، بعد أن افتقدنا التعددية التى كانت سائدة منذ فجر النهضة العربية خاصة فى مصر والشام، بدأت الدولة تتمثل تراث الحاكم، وتجد فيه خير دعامة لها للسيطرة وتحرم تراث المحكوم حتى لا تتمثله المعارضة، وتجّرحه، وتتهمه بالمادية والشيوعية والالحاد. فالحاكم «لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون»، والطاعة لله وللرسول ولأولى الأمر منا، والخروج على الحاكم فتنة توجب القتل.

فإذا ما غيرت الدولة اتجاهها أعيد استعمال التراث على الوجه الآخر. فإذا اختارت الدولة الاشتراكية نظاماً خرّج التراث كله اشتراكياً ابتداء من آيات القرآن «كى لا يكون المال دولة بين الاغنياء منكم»، «والذين فى أموالهم حق معلوم، للسائل والمحروم»، والحديث النبوى «ليس منا من بات شبعان وجاره طاوى»، «أيما أهل عرصة فيهم إنسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه»، «الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلأ والنار». فإذا ما غيرت الدولة النظام بوفاة قائدها، وانقلبت رأساً على عقب من الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن التخطيط إلى الانفتاح

خرج الوجه الآخر للتراث» «وجعلناكم فوق بعض درجات»، وكل الآيات التي تتعلق بالربح والتجارة والسوق. وإذا إختارت الدولة الصراع مع اسرائيل لما تمثله الصهيونية من خطر على الأمة العربية كقاعدة للتوسع والعدوان عليها خرج التراث المعادى للصهيونية من القرآن والحديث «وأعدوا لهم ما أستطعتم من قوة»، «إذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق». وخرج من التاريخ العربى غدر اليهود بالنبى وحنثهم بالاحلاف والمواثيق والعهود معه، وبضرورة تخليص الجزيرة العربية منهم. وإذا ما انقلب نظام الدولة رأساً على عقب بعد وفاة القائد وعقد الصلح مع اسرائيل استقر التراث على وجه ثان، من القرآن والحديث «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها»، وخرج تاريخ الأندلس حيث عاش العرب واليهود معاً فى غرناطة وقرطبة وطليطلة واشبيلية فى سلام ووئام. أصبح التراث أداة للدفاع عن النظام وتقوية الحكم.

أما المعارضة فإنها تعتمد على الأيديولوجيات السياسية مثل القومية والليبرالية والماركسية. يفهمها الخاصة ولا تؤثر فى العامة. تعطى رؤية للأقلية ولكنها تغيب كلية فى رؤية الأغلبية. لذلك أصبحت المعارضة السياسية «العلمانية» ضعيفة، محدودة الأثر، لا تخيف النظام بل يستعملها النظام تجميلاً لوجهه الليبرالى، ولا تؤثر إلا فى الطبقة المثقفة، والجماهير تحت مشايخ أجهزة الاعلام ووعاظه. فى حين أن المعارضة من داخل التراث، معارضة تراث بتراث أكثر تأثيراً فى الناس وتجنيداً لهم. وأكثر فعالية فى معارضة الحاكم الذى يعتمد على تراث السلطة، تراث فى مواجهة تراث، وتأويل فى مواجهة تأويل. والكل إلى رسول الله منتسب.

٤ – اعادة الاختيار بين البدائل

فإذا كان للتراث وجهان، وجه يعبر عن الحاكم وآخر يعبر عن المحكوم، وجه يعبر عن السلطة وآخر يعبر عن المعارضة، وقد استقر التراث منذ ألف عام على أحد الوجهين، تراث الحاكم، تراث السلطة، وانزوى تراث المعارضة، تراث المحكوم الذى كان سائداً فى القرون الأربعة الأولى، وحاول العودة منذ فجر النهضة العربية أبان الاصلاح الدينى حتى انزوى من جديد بعد الثورات العربية، الأخيرة، إذا كان ذلك كذلك فإن مهمة المفكر المتعامل مع التراث أن يعيد قراءته بحيث يعيد إليه تعدديته ويعيد الاختيار بين بدائله حتى يستقر على وجه آخر أصلح للناس وأنفع لهم. فالمفكر المتعامل مع التراث ليس هو الاستاذ صاحب المهنة بل هو المفكر صاحب الرسالة. يبدأ بالتعرف على حاجات الناس والاحساس بمصالح العصر كما كان يفعل الفقيه القديم. ولما كان التراث مثل النص له بدائل عدة، ويحتوى

على تيارات ووجهات نظر مختلفة، فالقوى السياسية التى دفعت على انشائه متصارعة والنص حمال أوجه، ولما كانت المصالح متغيرة من قوة سياسية إلى قوة سياسية أخرى، ومن عصر إلى عصر فإن مهمة المفكر هى اعادة الاختيار بين البدائل المختلفة فى التراث. فقد يكون الاختيار القديم الذى يعبر عن مصلحة الحاكم ليس هو المطلوب حالياً دفاعاً عن مصلحة المحكوم.

فإذا كان الغزالى قد اختار الأشعرية عقيدة للسلطة والتصوف عقيدة للجماهير، الأولى للسيادة والسيطرة، والثانية للطاعة والاستسلام فإن الاختيار حالياً قد يكون لعقيدة المراجعة والرقابة على الحاكم للحد من سلطته المطلقة ولتداول السلطة معه، ولعقيدة الثورة والغضب ومقاومة الحاكم الظالم حرصاً على حقوق المحكوم. وإذا كان الغزالى قد اختار الشافعية مذهباً فقهياً فى عصره يجمع بين النص والواقع، بين الأصل والمصلحة فإن الاختيار حالياً قد يكون للمالكية أنفع، تغليباً للمصلحة على النص، نظراً لضياع المصالح باسم النصوص، خاصة وأن المصلحة أساس الشرع. فالمصلحة تحافظ على الأصل والفرع معاً. وإذا كان الغزالى قد اختار الهجوم على الفلاسفة وبيان تهافتهم فإن الأصلح حالياً الدفاع عن الفلسفة وحرية الفكر وأعمال المنطق والنظر فى الطبيعة. وإذا كان الغزالى قد كتب «فضائح الباطنية» مهاجماً الحركات السرية ودعاة التأويل فإن الأصلح حالياً قد يكون الدعوة إلى اخراج المعارضة السرية من تحت الأرض إلى فوق الأرض حتى يضيع التأويل الباطنى، ويبدأ التأويل الاجتماعى المفتوح دفاعاً عن مصالح الناس. وإذا كان الغزالى قد اختار التصوف السنى الذى يعشق الوحدة النظرية المجردة والتى قد تكون فارغة من أى مضمون كان الاختيار الحالى قد يكون للتصوف العملى وللوحدة الفعلية لطبقات المجتمع، وللداخل والخارج بعيداً عن مظاهر النفاق كما فعل الحلاج.

وإذا لم تنفع البدائل واعادة الاختيار بينها فإنه يمكن إبداع بدائل جديدة كما أبدع القدماء بدائلهم القديمة. فالتراث لم يغلق بعد، ولم ينته بعد، بل هو مستمر باستمرار الزمان، وتجدد المصالح، ووجود المفكرين. أن البديل القديم الذى أصبح اختياراً جديداً قد يكون حلاً مؤقتاً أفضل من حل البديل القديم الذى مازال قديماً بالرغم من تغير المصالح وتبدل الأزمان. فالمعتزلة أفضل من الاشاعرة بالنسبة للعصر لحاجتنا إلى العقل والحرية، التوحيد والعدل، الصلاح والأصلح، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. والمالكية أفضل من الحنفية أو الشافعية لحاجتنا إلى الدفاع عن المصالح العامة. وتصوف الحلاج العملى الذى يأخذ صف الفقراء والمضطهدين كما فعل الإسلام أول مرة أفضل من التصوف الانعزالى الذى يغرق فى الوحدة والعالم مشتت مجزأ، والمجتمع متقطع الأوصال. والدفاع عن

الفلسفة القديمة وحكمتها المنطقية والطبيعية والالهية أفضل من رفضها باعتبارها أس السفه. إنما يمكن للمفكر ابداع بديل جديد تماماً لم يبدعه القدماء. فهو جزء من التراث والتراث جزء منه. فلاهوت الثورة، ولاهوت التحرير، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم أحد أشكال اللاهوت لايقل شرعية عن نظرية الذات والصفات والأفعال عند الاشاعرة أو عن أصلى لتوحيد والعدل عند المعتزلة. وفقهُ الوجود الذى يقوم على تحليل التجارب الحية، ويدافع عن المصالح العامة، ويجعل الشريعة نابعة من الطبيعة وليست مفروضة عليها ابداع جديد بالاضافة إلى المذاهب الفقهية القديمة التى جعلت الأصل فى مواجهة الفرع، والنص فى مقابل المصلحة وكأن الإنسان حياته ومصالحه ليست الرابطة بين الأثنين. والفلسفة الاجتماعية وفلسفة الحضارة وفلسفة التاريخ قد تكون ابداعاً جديداً يتجاوز الحكمة الثلاثة المجردة القديمة التى تمثلت اليونان. ولكن العصر لم يعد عصر اليونان بل العصر الحديث الذى برز فيه الإنسان والمجتمع والتاريخ والحضارة. وتصوف جديد يقوم على أحوال ومقامات جديدة، مثل الغضب والمقاومة والثورة والثقة بالنفس والشجاعة والجهر بالحق والتضحية والتمرد والمعارضة قد يعبر عن احتياجات العصر ومتطلباته أكثر من التصوف القديم ببديليه النظرى والعملى. وكما أبدع القدماء بدائلهم القديمة يستطيع المحدثون أن يبدعوا بدائلهم الجديدة.

٥ – اعادة قراءة التراث

ليس الموقف من التراث هو القبول المطلق كما تفعل الحركة السلفية أو الرفض المطلق كما تفعل الحركة العلمانية لأن التراث ليس كلاً واحداً بل متعدد الجوانب. قد يرفض من جانب لايعبر عن مصلحة العصر وإن كان يعبر عن مصلحة عصر مضى مثل الجوانب الاشراقية العقائدية النصية الشعائرية الصورية المذهبية. وقد يقبل من جانب يعبر عن مصلحة العصر وإن كان لا يعبر عن مصلحة عصر مضى مثل العقلانية والحرية والثورة ومظاهر التمرد والغضب والوسائل الشرعية للخروج على الحاكم الظالم. وقد يكون قبول التراث غطاء لاخطاء أبشع أنواع النظم الاجتماعية التى يقوم على القهر والتسلط فى الداخل والتبعية للخارج. وقد يكون رفض التراث تحقيقاً لأهداف التراث فى الحرية والعقلانية والتقدم والعدالة الاجتماعية، بوسائل أخرى جهلاً بالبدائل القديمة أو عجزاً عن ابداع بدائل جديدة.

إنما الموقف من التراث هو اعادة قراءته كما فعل القرآن الكريم مع التراث العربى السابق عليه، تراث الحنفاء، وأشعار العرب، واليهودية والمسيحية، وديانات الجاهلية الأولى. فالإسلام قراءة جديدة للحنيفية، دين إبراهيم، دين الفطرة والطبيعة. فقد كان إبراهيم أمة،

وكان أول المسلمين. فلم يأت الإسلام من الصفر ولكنه تواصل لدين قديم يقدره العرب وجزء من تاريخهم. كما قرأ الوحى الشعر العربى نظماً وبلاغة واعجازاً حتى يؤثر فى العرب بلغتهم وبأساليبهم الشعرية والنثرية وبأمثالهم متجاوزاً إياهاً مع ابداع بديل جديد هو اعجاز القرآن. كما قرأ الإسلام اليهودية والمسيحية معيداً بناءهما ومصححاً مسارهما بعد أن وقع التحريف والتبديل والتغيير فى التوراة والانجيل، وبعد أن جعل اليهود والعهد الميثاق أبدياً لا يُخرق بمعصية، من طرف واحد، مادياً وليس روحياً، وبعد أن لم تنجح رسالات الأنبياء فى تحرير شعورهم من أسر الطبيعة والمادة، وعبادة العجل، وحب الذهب، والمرابأة، وتحويل التوراة إلى أشكال ومظاهر. أما المسيحية فالإسلام تأكيد لقيمها فى المحبة والاحسان والإيمان والطاعة، وتصحيح لمسارها دفاعاً عن التوحيد، ودرء لمخاطر الشرك، ودفاع عن حرية الإنسان، ودرء لمخاطر التوسط بين الإنسان والله، وعود إلى العالم والحياة والناس درءاً لمخاطر الرهبنية والعزلة. وقرأ الإسلام ديانت العرب، وعبادة اللات والعزى، ونسبة الاناث إلى الله والبنين إلى أنفسهم، والتقرب بها إلى الله. وربط الإسلام نفسه بمقدسات العرب وشعائرهم قبله، زيارة البيت العتيق، والطواف والسعى، ورمى الجمرات ولكن بعد تطهير ذلك كله من شبهات الشرك والوثنية. فالإسلام قراءة لتراث الاقدمين، وحكم عليه، واعادة لبنائه، وتصحيح لمساره.

وجاءت أحاديث الرسول على نفس المنوال، قراءة لأمثال العرب واعادة لبنائها وتحويراً لمعانيها وأكمالاً لها. فإذا قال العرب «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» أعاد الرسول بناء القول وأكمله بعد السؤال «ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً؟» بقوله «بأن تمنعه عن الظلم». اعادة بناء الأمثال جزء من قراءة التراث واعادة بناء القيم. لم يزرع الإسلام قيماً جديدة بل اعاد بناء القيم القديمة وأكملها وجعلها أكثر عدلاً وشمولاً. لذلك كان الرسول أبلغ فصحاء العرب.

وقد وضحت قراءة التراث، اخراج الجديد من القديم فى الأصل الرابع للتشريع وهو الاجتهاد أو القياس. فكل جديد له أصل قديم، وكل أصل قديم يمكن تطويره فى جديد. لذلك هاجم القرآن التقليد والمقلدين، والتبعية للآباء والتابعين لأنه تضحية بالجديد من أجل القديم وانكار للعصر والزمان. لذلك جعله اقبال مبدأ الحركة فى الإسلام مثل الصلاة.

وقد نشأت الحضارة الإسلامية كلها قراءة للقديم تأسيساً لعلوم العرب من خلال قراءة علوم العجم، ووضعاً لعلوم الأواخر بعد قراءة علوم الأوائل، وكشفاً لعلوم الغايات بعد قراءة علوم الوسائل. نشأت الفلسفة الإسلامية من قراءة الفلسفة اليونانية، ترجمة وتعليقاً، وشرحاً

وتلخيصاً، وعرضاً وتأليفاً. كما نشأت أيضاً من قراءة باقى الفلسفات الفارسية والهندية من الجناح الشرقى دون الاقتصار على الجناح الغربى فنشأت الفلسفة السياسية. كما ظهرت الأقوال والحكايات الرمزية. ونشأ علم الكلام من قراءة تاريخ الفرق والمذاهب غير الإسلامية. وقد كان عرضها أولاً من منظور إسلامى فى الفرق غير الإسلامية سابقاً على عرض الفرق الإسلامية كما فعل الأشعرى والقاضي عبد الجبار والشهرستانى وابن حزم والرازى وغيرهم من مؤرخى الملل والنحل.

أن تاريخ الفكر البشرى إنما يقوم على قراءة الجديد للقديم لا قبولاً للقديم ولا رفضاً له. فالقبول تضحية بالجديد لصالح القديم الذى يتكلس ويتحجر، والرفض تضحية بالقديم لصالح القديم فيصبح الجديد مجتث الجذور، سرعان ما يتبدد وينقشع. لقد قرأ كونفوشيوس ديانات الصين القديمة فأنزلها من السماء إلى الأرض. كما قرأ بوذا الدين الهندوكى القديم وحوله من مظاهر ورسوم إلى روح وحياة. وقرأ أرسطو أفلاطون وأعاده من عالم المثال إلى عالم الطبيعة. وقرأ ماركس هيجل وحول الجدل من الذهن إلى الواقع، ومن الروح إلى المادة. وقرأ فلاسفة الوجود الظاهريات وحولوها من وصف للماهيات المستقلة إلى تحليل للتجارب الإنسانية.

إن كل حركات التجديد فى الفن هى قراءة للجديد فى القديم، وخروج من ثناياه، كما فعلت الرومانسية مع الكلاسيكية وكما يبدع التلميذ من ثنايا الاستاذ، هايدن من باخ، وموزار من هايدن، وبيهتوفن من موزار، وبرامز من بيتهوفن. كما أصبحت علوم القراءة إحدى التيارات الرئيسية فى الفلسفة الغربية المعاصرة كما فعل التوسر مع ماركس «فى قراءة رأس المال» ، وكما يفعل أركون مع القرآن فى «قراءات القرآن».

٦ – تجديد اللغة وتغيير المنظور

وتتطلب اعادة التراث اعادة التعبير عنه بلغة العصر. فاللغة مثل الفكر تتغير بتغير العصور وتوالى الأزمان. وكل لغة بنت عصرها تعبر عن مستواه الفكرى وبنائه النظرى. وتتشكل من اللغات المجاورة بعد ترجمة ثقافاتها. كما نشأت اللغة الفلسفية العربية بعد ترجمة الفلسفة اليونانية، وأصبحت لدينا مجموعة من المصطلحات الفلسفية مثل الجوهر والعرض، الزمان والمكان، الحركة والسكون، العلة والمعلول، الصورة والمادة، القوة والفعل... الخ. تعبر عن بنية الثقافة اليونانية التى تكشف عن تصور ثنائى مثالى للعالم يغنى فيها عن التصور الدينى القائم على التوحيد. وهناك منبع لغوى آخر تصدر منه لغة اصطلاحية على نحو تلقائى من اللغة العادية قد يكون لها أصول فى أصل الوحى وقد تكون شائعة فى لغة الكلام فى الحياة

اليومية مثل لغة علم أصول الفقه، الأصل والفرع، البيان، المحكم والمتشابه، الظاهر والمؤول، الاستنباط نظمها الشافعي فى «الرسالة» وأسس بها علم الأصول.

وقد تغيرت المصطلحات الوافدة الآن، من الثقافة اليونانية القديمة إلى الثقافة الغربية الحديثة، وأصبحت شائعة في الثقافة العربية شيوع المصطلحات اليوناية فى الثقافة القديمة، وأصبحت تعبر هذه اللغة عن مطالبنا في الحرية، والاستقلال، والتنمية، والتقدم، والمساوة، والعدالة الاجتماعية. كما نشأت مصطلحات حديثة تلقائية تعبر عن حاجة المجتمعات ومطالبها الجديدة مثل الثورة، والتغير الاجتماعى، والجماهير، ومن ثم أصبح المفكر المعاصر مواجهاً بتراث قديم مدون بلغة قديمة، وتراث حديث مدون بلغة حديثة، ومازال ينقل التراث القديم بلغته القديمة فلا يتفق مع العصر، ويصعب الحوار معه. لذلك كان من الواجب عليه تغيير الألفاظ القديمة الفقهية الشرعية الاشراقية الصورية العقائدية الشعائرية القديمة إلى ألفاظ أخرى أكثر انفتاحاً على العصر، تعبر عن حاجاته وتلبى مطالبه. فالحلال والحرام لفظان صوريان يتطلبان الطاعة المطلقة وكأن المعايير مفروضة من الخارج فى حين أن لفظى الطبيعى والمصطنع يعبران عن نفس المضمون ولكن بألفاظ أكثر قبولاً بحرية وعن طواعية وليس جبراً أو إكراهاً. وكذلك ألفاظ الواجب والفرض تعبر عن القهر الخارجى فى حين أن ألفاظ الالتزام والمسؤلية تعبر عن الاختيار الذاتى الحر. ولفظ العبودية القديم تعافه النفس حتى ولو كان عبودية الله فى حين أن لفظ التحرر الحديث يقبله الذوق وهو معنى العبودية لله أى التحرر من عبودية البشر. ولا مشاحة فى الألفاظ. تتجدد الألفاظ بتجديد المعانى، وتتجدد المعانى بتغير العصور.

ويعنى تغيير المنظور، تغيير المناهج والرؤى للكون. صحيح أن الوحى مدون، وأن القراءة للتراث والتأويل للكتاب. ولكن الوحى نفسه تم لأسباب النزول. الواقعة تبدأ والوحى يثنى. الواقع يسأل والوحى يجيب. فالتنزيل فى حقيقته تأويل. والنزول من السماء فى حقيقته صعود من الأرض. وأن استنباط المعنى من الأصل عن طريق قواعد اللغة إنما يقابله فى الحقيقة اقتناص العلة من الفرع عن طريق التجريب. وقد صارت ثقافتنا المعاصرة نصية، وواقعنا يئن تحت النصوص. ومن ثم أصبح المنهج النازل يضر أكثر مما ينفع، تكيف الحياة وواقع الناس على حقائق معطاة سلفاً. ونستنبط المصالح من النصوص والمصالح فى الواقع والمضار فيه. لذلك تغيير المنهج الاستنباطى النازل إلى المنهج الاستقرائى الصاعد يفيد فى رد الاعتبار للواقع وتحريره من أسار النص. فالواقع أصل النص، والنص فرع له.

وكان التراث القديم كله ممركزاً حول الله سواء فى علم أصول الدين، فى التوحيد، أو فى علم أصول الفقه فى أصل الوحى أو فى الفلسفة فى واجب الوجود أو فى التصوف فى

الفناء فى الله. كان القدماء منتصرين فى الأرض، وكانت الجيوش فاتحة، وكان الخطر موجهاً نحو العقيدة الجديدة، التوحيد، فانبرى العلماء للدفاع عنها ضد مظاهر الشرك والوثنية. وقد تغيرت الظروف الآن. ولم يعد التوحيد فى خطر. فالكل موحد بالله، ولكن الخطر يأتى من ضياع الأرض، ونهب الثروة، وانتهاك حقوق الإنسان، وضياع حريات الناس، واستعباد الرقاب. لذلك كانت مسؤولية المفكر تغيير المنظور والمركز من الله إلى الإنسان، ومن التوحيد إلى الأرض. فالله غنى عن العالمين لا يحتاج من أحد اثباته والدفاع عنه. ولكن الإنسان أولى بالدفاع، ولا يجد من يدافع عن حقوقه، والأرض أولى بالنضال إذ لا تجد أحداً يتشبث بها بدعوى «أينما تولوا فثم وجه الله». ولماذا يعيب علينا الغرب المعاصر أنه وحده حضارة الإنسان والتاريخ؟ ألسنا أولى بالإنسان، والله عند الصوفية هو الإنسان الكامل، والله قد خلق الإنسان على صورته ومثاله كما هو فى الأثر؟ ولماذا لا تكون الأرض جزءاً من الألوهية أو محوراً مقابلاً معها مادام الله «إله السموات والأرض»، «رب السموات والأرض»، «وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله»؟ طالما أن الإنسان والأرض ليسا بؤرة جديدة فى مقابل البؤرة القديمة، سيظل الإنسان مهدداً بالضياع، والأرض مهددة بالاحتلال، خاصة فى مواجهة عدو محور ثقافته الشعب والأرض.

٧ - اعادة بناء العلوم

وقد تمت صياغة الروح الإسلامية فى منظومة العلوم القديمة. وأصبح التراث القديم هو مجموع هذه العلوم. وهى على ثلاثة أنواع: العلوم النقلية الخالصة مثل القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه؛ والعلوم العقلية الخالصة، الرياضية مثل الحساب والهندسة والجبر والفلك والموسيقى، والطبيعية مثل الطبيعة والكيمياء، والطب، النبات، والحيوان، والصيدلة، والمعادن، والإنسانية مثل اللغة، والأدب، والجغرافيا والتاريخ؛ والعلوم العقلية النقلية التى تجمع بين العقل والنقل مثل علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة، وعلوم التصوف.

وقد نشأت هذه العلوم فى فترة الانتصار الأول، نشأة وتطوراً واكتمالاً. نشأت فى القرنين الأول والثانى، وتطورت فى القرنين الثالث والرابع، واكتملت فى القرنين الخامس والسادس، وانتهت أو توقفت فى القرنين السابع والثامن. وكان مسارها مسار الحضارة الإسلامية ذاتها، نشأة وتطوراً وإكتمالاً وتوقفاً. ثم تلت ذلك عصور الشروح والملخصات. وتغير الواقع وتبدل الحال، وانهارت الخلافة، وعم الاستعمار أرجاء الأمة، ولم تتغير العلوم باستثناء بعض وجهات النظر الجزئية هنا وهناك، فى هذا العلم أو ذاك عند المصلحين دون

تغيير جذرى فى بنية العلوم. ودخلنا عصر التحدى للاستعمار والتخلف والتجزئة والضياع بروح العلوم القديمة فلم تستطع الصمود فى مواجهة النقل الجديد من العلوم الغربية. وانقسمت ثقافتنا إلى قسمين، قديم غير نافع، وجديد لا ينفع إلا الأقلية. فالجماهير ترزخ تحت عبء القديم الذى لا يفيد وتحت وطأة ضنك العيش ومأساة الفقر والهوان. والأقلية تنفصل عن القديم وعن جماهير وتلحق بالغرب ناقلة عن العصرية فيزداد اغترابها.

لذلك كانت مهمة المفكر اعادة بناء العلوم القديمة من أجل اعادة بناء الروح فى ظروف أخرى، القرون السبعة التالية لابن خلدون. فإذا ما صحت الروح استأنفت العلوم سيرتها فى نهضة ثانية تقيل كبوة الاصلاح من عثرته. وإذا ما تمت اعادة بناء العلوم أصبحت الثقافة مطابقة للواقع وعلى منتوى تحدياته الرئيسية.

ويتم اعادة بناء العلوم عن طريق تغيير مادتها العلمية، من المادة القديمة إلى المادة الجديدة، من مادة الفترة الأولى فى القرون السبعة الأولى إلى مادة بداية الفترة الثالثة فى القرون السبعة الثالثة القادمة لما كانت الفترة الثانية فى القرون السبعة التى تلت ابن خلدون والتى أوشكت على الانتهاء. ولا يتم التغيير آلياً إلا بعد فهم تكوين المادة الأولى على نحو تاريخى دقيق من أجل تحليلها وتفكيكها والقضاء على تكلسها وتحويلها إلى عقائد ومقدسات وهى في بدايتها من صنع التاريخ وحتى يمكن رد أبنيتها النظرية التى أصبحت مستقله عن التاريخ إلى التاريخ من جديد. فإذا ما خلت العلوم من مادتها وابنيتها القديمة تم ملؤها بالمادة الجديدة واكتشاف أبنية جديدة لها مطابقة لها مع ثقة كاملة بالقدرة على التنظير، وبالمسؤولية ليس فقط عن التراث الذى وضع تحت مجهر النقد بل أيضاً عن مصالح الأمة الحالية وعن روحها الجديدة. ثم تأتى الوسيلة المساعدة لهذا التنظير وهو تأويل النصوص واعادة فهمها واقامتها على جوانب جديدة يسمح بها التأويل ابتداء من معانى الألفاظ الاشتقاقية وتحليل الآيات شكلاً ومضموناً.

فالعلوم النقلية القديمة تركها القدماء نقلية ولم يعملوا فيها العقل واعتمدوا فيها اعتماداً شبه كلى على الرواية وكأنها مادة تاريخية صرفة. كانت الرواية مصدر علم للقدماء. وكانت تعتمد فى صحتها على النقد الخارجى، التواتر، أكثر من النقد الداخلى، مطابقة المضمون للحس والعقل بالرغم من أنها شروط التواتر. كانت مهمة علوم القرآن جمع أكبر مادة حوله ومعلومات عنه فى عصر كان القرآن مازال فيه حديث العهد. أما بالنسبة لنا فإن موضوعاته لها دلالات جديدة، المكى والمدنى، هما التصور والنظام أو بلغة القدماء العقيدة والشريعة. وأسباب النزول أولوية الوحى على الواقع. والناسخ والمنسوخ وجود الزمان والتطور والقدرة كعنصر فى التشريع. وبتغير المكان والزمان والقدرة يتطور التشريع من

جديد فهما للنصوص، ودفاعاً عن المصالح العامة. وعلوم الحديث أيضاً تعتمد على الرواية أكثر من إعتمادها على نقد العقل وبيان ما هو تاريخى فيها صحة ومضموناً، وما هو قيمة عامة مماثلة لآيات القرآن. لقد تضخمت هذه العلوم حتى دخلت فيها المأثورات الشعبية والخيال الشعبى وأصبحت أقرب إلى الغيبيات والأساطير منها إلى مصالح الناس، وهى التى أتت لتفصل ما أجمله القرآن. وعلوم التفسير غلب عليها التفسير الطولى، سورة سورة، وآية آية، من البداية إلى النهاية. فتفرقت الموضوعات دون إيجاد بنية لها مما جعل الفكر الإسلامى والحركات الإسلامية الحالية عرضة بإستمرار للاتهام بأنه تغيب عنها النظرية وينقصها البرنامج. ولكن تجاوز التفسيرات اللغوية والكلامية والفلسفية والصوفية والفقهية والتاريخية والأدبية والعلمية إلى التفسير الموضوعى الاجتماعى السياسى الذى يقوم على تجميع الآيات كلها حول موضوع واحد من أجل اكتشاف بنيته يساعد على البناء النظرى الجديد. وعلوم السيرة أول تحول من الكلمة إلى الشخص، ومن الفكر إلى الفرد مما ساعد فى الخيال الشعبى على تعظيم الاشخاص، وفى الفكر السياسى على نشأة عبادة الشخص، ووصل فى المدائح النبوية والادعية الصوفية إلى درجة التأليه كما هو الحال فى «الحقيقة المحمدية» فى التصوف. وفى الفقه القديم أعطيت الأولوية للعبادات على المعاملات نظراً لحاجة المجتمع الأول إلى تعلم الشعائر. والآن أصبحت الشعائر لها الأولوية المطلقة وتوارت المعاملات حتى أصبح الواقع ينادى بأولوية جديدة للمعاملات على العبادات، وللواقع على النص، وللمصلحة على المذهب الفقهى.

وفى مقابل انتشار العلوم النقلية الخالصة فى الثقافة الشعبية عبر المساجد والمعاهد والجامعات الدينية حتى أنها أصبحت هى والدين شيئاً واحداً، يقرؤها الناس، وتزداد طبعاتها نظراً لغياب علوم أخرى أكثر تعبيراً عن هوية الناس وثقافتهم توارت العلوم العقلية الخالصة، العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية. واعتمدنا فى ذلك على الثقافة الغربية الوافدة. فأصبح علمنا الدينى منقولاً من العلوم النقلية القديمة، وعلمنا الرياضى والطبيعى والإنسانى منقولاً من العلوم الغربية الحديثة. فازدوجت الثقافة، وتوزع الولاء، وانقسمت الأمة إلى فريقين تقليديين وعصريين، كل فريق يرى أنه أولى بها من غيره، وأحق بالسلطة منه. وأصبحت العقلية دينية مع النفس، علمية مع الآخر. مهمة إعادة بناء العلوم أولاً إستئناف العلوم العقلية القديمة، الرياضية حتى يتمارس العقل على التوحيد والعمل العقلى مع اللانهائى ويستأنف الرياضيات القديمة بعد تمثل الرياضيات الحديثة لابداع رياضيات جديدة. ومهمتها ثانياً استئناف العلوم الطبيعية القديمة بعد الاطلاع على العلوم الطبيعية الحديثة واستئناف علوم طبيعية جديدة، تتغير كل يوم ومن ثم تظهر وحدة الوحى والعقل فى العلوم

الرياضية الجديدة كما تظهر وحدة الوحى والطبيعة فى العلوم الطبيعية الجديدة. ومهمتها ثالثاً استئناف العلوم الإنسانية القديمة بعد معرفة العلوم الإنسانية الحديثة وإبراز اللغة والأدب، العلامة والصورة، الاشارة والايحاء، الحس والخيال كبعدين للإنسان. ثم الاعتماد على الجغرافيا والتاريخ القديمين لابراز الأرض والزمان، الواقع والتطور فى وعينا القومى.

أما العلوم العقلية النقلية الأربعة التى جعلها القدماء تجمع بين العقل والنقل فمهمتنا جعلها عقلية خالصة. فعلم أصول الدين القديم هو الذى يمد الناس بتصوراتهم للعالم وبمعابيرهم للسلوك. ليس التوحيد عقائد مستقلة عن حياة الناس ونظم المجتمعات بل هو ركيزة توحيد الشخصية بلا ازدواجية وخوف ونفاق، وتوحيد المجتمع بلا طبقات، وتوحيد البشرية بلا عنصرية وتسلط. الإنسان الكامل فيه يتحقق فى الإنسان المتعين، والتاريخ العام، فيه، من النبوة إلى المعاد، يتحول إلى تاريخ بشرى من الماضى إلى المستقبل، الفرد مركزه، والفعل محركه. وعلم أصول الفقه لا يبدأ من مصادر الشرع الأربعة بأولوياتها القديمة، الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس، نظراً لأولوية النص على الواقع عند القدماء بل بأولوية جديدة للواقع على النص، ولاجتهاد الفرد ولاجماع الأمة على النصوص المدونة تشجيعاً للاجتهاد، ودفعاً إلى التنظير المباشر للواقع دون توسط النص. وعلوم الحكمة لم تعد تتعامل مع اليونان والفرس والهند قديماً بل تتعاون مع الغرب والشرق حديثاً. ومن ثم تقوم علوم الحكمة الجديدة على تمثل الوافد الغربى والشرقى، نقلاً وتعليقاً وشرحاً وتلخيصاً وعرضاً وتأليفاً ثم ابداعاً خالصاً يعبر عن تطور الأمة فى عصرها الجديد وفى فترتها التاريخية الراهنة بألفاظ العصر ومفاهيمه: الحرية، والاستغلال، والتقدم، والعدالة الاجتماعية، والتعددية. وعلوم التصوف القديمة تعود من جديد إلى الواقع وإلى حياة الناس. وانقاذ النفس ليس خارجاً عنها صعوداً إلى أعلى بل داخلاً فيها نزولاً إلى أسفل. فتحدياتنا لا تبعث على اليأس، بل يمكن مواجهتها، وإيجاد حلول لها. ومن ثم تتحول المقامات والأحوال القديمة من صبر ورضا وقناعة وتوكل وزهد وخوف إلى مقامات وأحوال جديدة من ثورة، وتمرد، وغضب، ومقاومة، ومعارضة، ورفض، كرد فعل على حالة الاستسلام واليأس والهجرة إلى الداخل فى الدين أو المخدرات أو الهجرة إلى الخارج فى الغرب الصناعى الحديث.

٨ - مسؤولية المفكر

أن الذى يقوم بهذه المهمة، اعادة النظر فى التراث، وأخذ موقف منه، هو المفكر الملتزم، الباحث الوطنى، فقيه الأمة. وهو الذى يدرك مصالح الناس التى تعم بها البلوى بتعبير القدماء أى تمس كل فرد وكل جماعة والأمة كلها. وهى التى تكون معالم مشروعها

القومى الحديث: تحرير الأرض من الاحتلال، تحرير الفرد من التسلط والقهر والطغيان، تحقيق العدالة الاجتماعية فى مجتمع به أغنى الاغنياء وأفقر الفقراء، تحقيق وحدة الأمة بعد أن اعتصرتها الطائفية والقبلية والعشائرية والقطرية والحروب الأهلية، والدفاع عن هويتها فى مواجهة التغريب والتميع من ناحية، والتصلب والتشنج من ناحية أخرى، والتنمية المستقلة بحيث تصبح قادرة على اطعام نفسها بدلاً من ارتهان إرادتها الوطنية بالقمح والغذاء والسلاح والعون الخارجى، وتجنيد الناس، وحشد الجماهير، ومشاركتها فى عملية التحول الحضارى بدلاً من سلبيتها وحيادها ووقوفها موقف المتفرج حتى ولو دخلت اسرائيل فى قلبها، وتم حصار أمريكا لأوطانها.

لا يبدأ المفكر والمفسر من الماضى إلى الحاضر، بل من الحاضر إلى الماضى. ينظر فى معوقات الحاضر ويحل جذورها فى الماضى. كما ينظر فى مقومات التقدم ويؤصلها فى المخزون النفسى الشعبى عند الناس، ويطلقه من عقاله. ويتطلب ذلك وعياً احصائياً دقيقاً بالحاضر، وعلماً واسعاً عميقاً بالماضى، واحساساً قوياً بالتاريخ وبمراحله. لا تحتاج مهمته إلى سلطة سياسية هى فى العادة فى أيدى السلفيين أو العلمانيين، قريش أو الجيش. ولا تحتاج إلى تنظيم سرى أو ممارسة العنف والاعداد لانقلاب قادم لأن العمل الفكرى عمل علنى، وليست جريمة يعاقب عليها القانون، ولا تقع عليه أعين الشرطة وأجهزة الأمن كما ترصد الحركات السرية. إنما يستعمل المفكر الوسائل الشرعية القائمة، ومؤسسات المجتمع المدنى وجمعياته، اعلامه وجامعاته. لا ترفضها الدولة لأنه تنشيط للحياة الثقافية، ودعوة إلى التفكير. ولا ينأى عنها السلفيون لأنه تطوير للحركة السلفية، وتعامل مع التراث، وحديث عن الإسلام، وتأصيل لجوانب وبدائل فيه. ولا يحاصرها العلمانيون لأنه حديث فى مصالح الناس وتحقيق لها بوسائل أخرى أكثر أصالة وأطول عمراً. ترضاها الجماهير التى تجد فيها هويتها وشخصيتها عبر التاريخ، وترضاها الخاصة التى تكتشف تراثها بعد أن توجهت إلى الوافد تبحث فيه عن الحلول. ليست ضد أحدمن فرقاء الأمة بل تبغى المصالحة الوطنية والحوار الوطنى. تسمح بالتعددية الفكرية والنظرية. فتاريخ الأمة وثقافتها المعاصرة تتنازعه تيارات متعددة من واقع تاريخها وثقافتها: إسلامية، وقومية، وليبرالية، وماركسية على اختلاف تمثيلها لدى الخاصة والعامة. وتسعى إلى وضع برنامج وطنى مشترك، أهداف قومية واحدة لا يختلف عليها فريقان. تحتاج إلى أمر طويل. فطالما جربنا التحديث القصير، وكانت النتيجة الردة والكبوة والعودة إلى الصفر. تحديث سطحى من الوافد، والموروث تقليدى فى الاعماق، محافظ لم يتغير. فالوعى التاريخى هو أساس الوعي السياسى. والتغير الاجتماعى الأبقى هو الذى يقوم على مراحل التاريخ. ودون الاحساس بالمرحلة الحاضرة

والوعى بها يقوم المفكر بدور جيل مضى فيتحول إلى السلفية القديمة أو بدور جيل قادم فيتحول إلى العصرية الغربية الحديثة مع أن التحدى هو فى الانتقال من القديم إلى الجديد، والتحول من التراث إلى التجديد.

مازال الخطاب السياسى الوطنى المعاصر منقسماً إلى قسمين. خطاب سلفى يعرف كيف يقول، يستعمل لغة التراث ولكن لا يعرف ماذا يقول أى مصالح الناس فى الحرية والديمقراطية والتعددية على مستوى الروح والغذاء والسكن والتعليم والصحة والعمل على مستوى البدن. وخطاب علمانى يعرف ماذا يقول، ويتحدث فى مصالح الناس ومطالبهم وتطلعاتهم ولكن لا يعرف كيف يقول، ويعتمد على أطر نظرية وافدة، ليبرالية أو قومية أو ماركسية، لا تمس شغاف القلوب، ولا تنبع من تراث الجماهير وثقافتهم الموروثة. مهمة المفكر أن يجد خطاباً سياسياً وطنياً ثالثاً يعرف كيف يقول كما هو الحال فى الخطاب السلفى، لغة التراث، ويعرف ماذا يقول، مضمون الخطاب العلمانى، مصالح الناس.

ولا خوف ولا مخاطر ولا شبهات على المقدسات والعقائد والثوابت. فهى كلها قائمة ولكن دلالاتها واشعاعاتها وانعكاساتها مختلفة من عصر إلى عصر. وما دمنا بشراً جميعاً فلا أحداً منا فى أى عصر يحتكر الدفاع عنها أو صياغتها أو فهمها. فالكل يجتهد طبقاً لعصره. ولا تتعارض الاجتهادات بل تتوالى عبر العصور. والأفضل أن يحيا المقدس فى القلوب بدلاً من أن يتكلس ويتحجر ويصبح وثناً يعبده الناس. ولا خوف من التغير الدائم والقضاء على الثوابت التى أجمع عليها الناس عبر التاريخ. فالثابت هو تحقيق مصالح الناس. الثابت هو المتغير الدائم، هى القدرة على الاجتهاد والابداع فى كل عصر. هناك فرق بين الثابت الفارغ المجرد من أى مضمون أو واقع، والثابت الحى المملوء بحياة الناس.

تلك مسؤولية المفكر الوطنى والعالم المواطن وفقيه الأمة. لا يمل التكرار، والعود على بدأ. بل يصوغ من جديد بناء على مراحل العمر وتغير الأحداث، والأمل فى الناس، وبقاء التاريخ[1].

---

(١) لمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى «التراث والتجديد» موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر القاهرة ١٩٨٠، بيروت ١٩٨٠ «التراث والتغير الاجتماعى»، «التراث والعمل السياسى»، «التراث والنهضة الحضارية فى «دراسات فلسفية»، القسم الأول، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ .

(٢)
تراث السلطة وتراث المعارضة

التراث تراثان: تراث السلطة وتراث المعارضة، تراث الدولة وتراث الشعب، الثقافة الرسمية والثقافة المضادة. فالثقافة كالمجتمع تتمايز بتمايز السلطة فى المجتمع. ولما تكون المجتمع من طبقات اجتماعية وكان الصراع على السلطة فيه طبقاً لصراع الطبقات افرزت كل طبقة أى كل سلطة تراثها وثقافتها، تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث الحكومة وتراث الأهالى، ثقافة «الناس اللى فوق» وثقافة «الناس اللى تحت».

لا يوجد إذن تراث على الاطلاق، كل واحد شامل لا يتجزأ ولايتبعّض ولا يتمايز، بل يوجد تراث خاص بمجتمع وطبقة وبسلطة بل وبمرحلة تاريخية بأكملها. التراث نتاج اجتماعى لا يسبق وجود المجتمع، وليد الصراع الاجتماعى والسياسى وليس سابقاً عليه، افراز اجتماعى كأحد أشكال القوى الاجتماعية المؤثرة فى الصراع الاجتماعى. يتغير بتغير موازين القوى. التراث سلطة لأنه يمد السلطة السياسية القائمة بشرعيتها والتى تحاول أن تنزع الشرعية عن سلطة المعارضة وتراثها(١).

وبعد افراز المجتمع لتراث السلطة فإنه يتحول على مدار التاريخ إلى أنساق من القيم مستقلة بذاتها مع أنها كانت فى نشأتها وليدة الظروف الاجتماعية والسياسية. ويتم توظيف هذه الانساق المستقلة فى أتون الصراع الاجتماعى. يخرج التراث من المجتمع متأثراً به ثم يخرج المجتمع من التراث مؤثراً فيه. فالتراث معلول فى البداية وعلة فى النهاية، نتيجة ومقدمة، مضمون وصورة، انفصال وفعل، أثر ومؤثر. تفرز السلطة تراثها ثم تتمثله، وتتوحد به، وتطلقه، وتكفر ماسواه. فتختفى التعددية، وتصبح الثقافة ذات اتجاه واحد، ويصبح النظام السياسى ذا حزب واحد.

ولما كانت الدولة هى السلطة اتحدت مع تراثها، تراث السلطة، وافرزته من جديد لتتحكم

كتب هذا البحث بناء على طلب مجلة «ابداع». فى العدد الخاص عن «الابداع والحرية» (إبريل ١٩٩٢) من أجل تناول القضية فى التراث، ولكنه لم ينشر بدعوى تعاطفه مع الحركة الاسلامية. ثم أرسل إلى مجلة «القاهرة» للنشر ولم ينشر.

(١) حسن حنفى: الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢– ١٩٨١، الجزء السابع: اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

من خلاله من خلال أجهزة الاعلام، ولتسيطر على الحركة الاجتماعية، وتستأنف مؤامرة الصمت حول تراث المعارضة لتمنع الشعب من تمثله والاحتماء به والقضاء على شرعية المعارضة. دوّن فقهاء الدولة تراثها، وزجت الدولة فقهاء المعارضة إلى السجون. نصبت الدولة فقهاءها على المناصب الدينية، الافتاء والقضاء والبحوث، واتهمت مخالفيها بالكفر والزندقة والالحاد والخروج على النظام. تلبس الخلع انصارها، وتزج بمخالفيها فى السجون.

ويتضح ذلك من أسماء الفرق وألقاب رؤسائها وألفاظ التدوين. فتراث السلطة هو تراث أهل السنة والجماعة، أهل الاستقامة، أهل الرواية والحديث، أمة الإسلام فى حين أن تراث المعارضة هو تراث الشيعة والخوارج والمعتزلة. فهى أسماء تحتوى على أحكام. ومن منا يود الحيد عن الاستقامة والسنة أو ينكر الرواية والحديث أو يلجأ إلى التشيع والخروج والاعتزال[1]؟ أصحاب تراث السلطة لهم ألقاب مثل: الشيخ الرئيس، حجة الإسلام، أمام الحرمين، ناصر الملة والدين، حامى حمى الإسلام،... إلخ فى حين أن أصحاب تراث المعارضة لهم ألقاب مثل: الملحد، الزنديق، الكافر ، الخارج، المنافق، المانوى، الزراداتشى، الصائبى، البرهمى ... إلخ. ومن منا لا يود الألقاب الأولى ولا ينفر من الثانية؟ تراث السلطة يقول ويقرر، وتراث المعارضة يزعم ويدعى. تراث السلطة هو الفرقة الناجية الواحدة، وتراث المعارضة هى الفرق الهالكة الاثنان والسبعون[2].

ويتضح ذلك فى الاختيارات الأساسية لتراث السلطة فى كل العلوم. وأولها علم العقائد أو علم أصول الدين الذى يعبر عن التصور للعالم، وصلة الخالق بالمخلوق، الأساس النظرى للمجتمع الجديد. ففى أصل التوحيد اختارت السلطة تصوراً لله يخدم مصالحها، ويدافع عن تحكمها، ويشرع لبقائها حتى لا يبدو الفرق واضحاً بين صفات الله وصفات السلطان. فالله هو الموجود بذاته مثل السلطان، الأول منذ الأزل مثل السلطان الذى كان على موعد مع القدر منذ القدم. أرسلته العناية الالهية لانقاذ الوطن. وهو الباقى إلى الأبد مثل السلطان مدى الحياة. هو السرمدى الأزلى الأبدى مثل السلطان الذى لا شعب قبله ولا شعب بعده. فهو أب الشعب ولا يبقى الشعب بعده. والله لا يشبهه شيء، منزه متعال، واحد. وكذلك السلطان، متفرد بصفاته، يفوق البشر، وليس له مثيل. علم الله مطلق، لاتخفى عنه حبة فى

---

(١) حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة، المجلد الخامس: الإيمان والعمل والامامة، ٣- فرق المعارضة ص ٤٩٩- ٥٣٦، ٤- فرقة السلطان ص ٥٣٦- ٥٤٧ مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

(٢) المصدر السابق، خاتمة: من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية، أولاً: مقدمة، هل يجوز تكفير الفرق؟ ص ٣٩٣- ٤٠٧.

ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس، ولا ورقة تسقط من شجرة. وكذلك عيون السلطان لا تخفى عنها خافية، كل شىء لديها مسجل فى كتاب مبين أو على شريط تسجيل سرى بلا إذن استرقاقاً للسمع على الحرمات، همسات الناس، حركاتهم وسكناتهم، فى السر والعلن، فى الاماكن العامة وفى حجرات النوم، العين الساهرة، لا فرق بين عين الله وعين العسعس. هل هذا هو العلم الالهى الشامل المحيط أم عيون المخابرات وأجهزة الأمن؟ والله قادر على كل شىء مثل السلطان، يعز من يشاء، ويذل من يشاء، يحيى ويميت، يعّين ويقيل، يحارب ويسالم، يعادى ويصالح، ولا معقب عليه ولا مراجع من مستشار أو قوى سياسية أو شعب. كلاهما على كل شىء قدير، حى لا يموت. إن مات السلطان بشخصه فإنه لم يمت بتراثه وفكره، بورثته وطبقته. الامامة قائمة مدى الزمان. والملوك والأمراء والعسكر والجند هم أولو الأمر مهما تغير الحدثان. الله يسمع ويبصر كالسلطان. ويتكلم ويريد مثل السلطان. كلام الله مثل خطبة السلطان، تخفف الآلام، وتفرج الكروب، وتواسى الأحزان، وتعد بالخلاص القريب،وكلام الله قديم بمعناه ولفظه، لا دخل للبشر فيه، قارئاً أو مقرؤاً، متلوا أو تالياً، مكتوباً أو كاتباً. ولا فرق بين أسماء الله الحسنى وأسماء السلطان، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن العزيز، الجبار، المتكبر لله، والعروبى، المنقذ، المخلص، القائد، الرئيس، الملهم، المنتصر، الزعيم، الوطنى، الغيور، المجاهد، المحرر، المشيد للسلطان. هذا هو تراث السلطان الذى عرف فى تاريخ العقائد باسم عقائد الأشعرية، أيديولوچية الدولة السنية القائمة.

ثم أفرزت المعارضة تراثاً مضاداً دفاعاً عن حقوق الشعب. فالله ذات وصفات وأفعال. ليس هو السلطان كامل الأوصاف، بل هو الإنسان ذاته الموجود المتعالى، المتفرد الواحد، الذى له حق العلم والسمع والبصر والكلام، الذى يقدر على الفعل، ويريد ما يقصد. وهو الحى الذى يدافع عن حقوقه قبل أن يقوم بواجباته. فالإنسان هو العالم القادر الحى، السميع البصير المتكلم المريد بالحقيقة والله كذلك بالمجاز، قياساً للغائب على الشاهد. والقرآن مقرؤ بالصوت، متلو باللسان، محفوظ فى الذاكرة، مفهوم بالعقل، مدون بالحرف، منزل فى زمان ومكان وبالتالى فهو حادث، يقدر الإنسان على اعادة انتاجه بصوته وفهمه وذاكرته وعقله[1]. هذا التراث الإنسانى الذى دافع عنه المعتزلة والصوفية واللغويون والمهندسون فى الالهيات هو الذى تم استبعاده، وضربت مؤامرة الصمت حوله، ولم يتم التعرف عليه إلا من خلال روايات الخصوم. ابن الراوندى ملحد، والمعتزلة مجوس هذه

---

(١) المصدر السابق، المجلد الثانى: التوحيد، رابعاً: الهيات أم إنسانيات ص ٦٠٠ - ٦٦٤.

الأمة، والصوفية يقولون بوحدة الوجود والاتحاد والحلول، ويستحقون الصلب والحرق كالحلاج والسهروردى. وذبح الجعد بن درهم من أوائل المعتزلة بعد صلاة عيد الأضحى بدلاً من الكبش بيد الامام وهو بين المصلين.

وفى أصل العدل اختارت السلطة أن يكون الإنسان بلا حرية وبلا عقل. فالله هو الصورة المثلى للسلطان. هو الفاعل الحق وغيره الفاعل بالمجاز. وهو الذى يعطى العباد اليقين بالنقل لقصور العقل وهو الرأى. الله هو الذى يهدى ويضل، ويوفق ويخذل، ويسدد ويحبط. وهو الذى يحدد الآجال والأرزاق والأسعار والفقر والغنى. لا يتم شىء فى العالم إلا بإذنه. الله هو الذى يعلم، وفوق كل ذى علم عليم. وهو الذى يرعى مصالح العباد دون أن يتحدد بغاية أو صلاح، ولا يجب عليه شىء بل هو الموجب لكل شىء.

وفى مقابل هذا التراث نشأ تراث المعارضة لاثبات حرية الإنسان وقدرته على النظر العقلى المستقل. فالإنسان صاحب أفعاله، له استطاعة قبل الفعل، ومع الفعل، مسؤول عن أفعاله. تتحدد الآجال بالاعمار، وتحدد الأرزاق بالأعمال، وتحدد الأسعار بقوانين السوق. يتنبأ بالمستقبل ويخطط له. ويعيش فى عالم قائم على الغائية والصلاح. الخلق والتكليف جزء من الواجبات العقلية. وقانون العدل عام وشامل فى الكون. والعوض عن الآلام ضرورى لاقامة العدل فى الدنيا قبل الآخرة. فتتهم السلطة المعارضة بأنها تقول بالوجوب على الله، والله لا يجب عليه شىء مثل السلطان، وبأنها تحكم عقلها فى الكتاب، والكتاب لم يفرط فى شىء مثل خطب السلطان، وبأنها تنتقص من القدرة الالهية الشاملة، وتؤله الإنسان، والسلطان أحق بالتأليه، وبأن فكرها مستورد من البراهمة والمجوس، وليس فكراً موروثاً أصيلاً، نابعاً من الكتاب والسنة مثل فكر السلطان[1].

وفى النبوات يدافع تراث السلطة عن النبوة التى بها صلاح العقل وكمال البشر وعن المعجزة كدليل على صدق النبوة، وعن الكرامة والولاية والرؤية الصالحة كدرجة من درجات النبوة، ويدافع عن عصمة الأنبياء مثل عصمة السلطان. فإذا ما دافع تراث المعارضة عن سلطان العقل والاستقلال بالرأى واطراد قوانين الطبيعة، وأن صدق النبوة فى ذاتها، والتحقق من صدقها بالتجربة فى الحياة العملية اتهمت بالأفكار المستوردة من البراهمة والصابئة، فحصارها الفكرى وسيلة لحصارها السياسى. وفى المعاد تدافع عن نعيم وعذاب القبر، ونكر ونكير، ترغيباً للموافقين، وترهيباً للمخالفين. وتتشخص العدل والظلم فى الحوض والشفاعة والصراط والميزان والقلم واللوح المحفوظ. فالموافق للسلطة المؤمن بتراثها

---

(١) المصدر السابق، المجلد الثالث : العدل .

يشرب من الحوض وتجب له الشفاعة والعفو، والمخالف لها والرافض له يمنع منه. ولا شفاعة ولا عفو له. والموافق للسلطة ينجو، والمخالف لها يهلك. الموافق فى الجنة والمخالف لها فى النار. فإذا ما دافع تراث المعارضة عن قانون الاستحقاق، ورفض الشفاعة والبشارة، وأقام العدل كقيمة فى حياة الناس دون تشخيص له بالصور وتجسيد له فى الأشياء كان حجراً على الله وتقييداً للسلطان الذى يثيب من يشاء، يعذب من يشاء، ويعفو عمن يشاء[١].

وفى الإيمان والعمل افرز تراث السلطة أن الناس مؤمنون بالقول، بتمتمة الشفتين، والعمل مؤجل بعد الإيمان فى الفعل إلى يوم الحساب حتى يفعل السلطان مايشاء مادام يقول لا إله إلا الله، ويفعل الناس ما يشاءون مادامت الأفعال ليست مقياساً للإيمان. فلا يعود هناك مقياس للصواب والخطأ، فيحكم السلطان ويطيع الناس. فإذا ما أفرز تراث المعارضة أن العمل جزء من الإيمان، وأن من لا عمل له لا إيمان له سواء عند الحاكم أو عند المحكوم اتهمت بالخروج على الامام، والثورة، على الحكام، وتضييق رحمة الله التى وسعت كل شىء.

وفى الامامة افرز تراث السلطة أن الأمامة فى قريش إلى يوم الدين حتى لا تخرج السلطة عن القبيلة أو الطائفة أو الطبقة أوالعسكر كما هو الحال فى هذه الأيام، وأن نظام الحكم يتحدد بصفات الحاكم، إذا صلح الحاكم صلح الحكم. فإذا ما أفرز تراث المعارضة أن الأمامة وظيفة يتقلدها من هو قادر على تحمل المسؤولية، لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى، وأنه قد يكون عبداً حبشياً كان خروجاً على السنة، وانكاراً للحديث، وشقاقاً للأمة، وشقاً لعصا الطاعة[٢].

وفى علم أصول الفقه أفرز تراث السلطة أن الأولوية للنص على المصلحة. فالدين غاية وليس وسيلة، حقيقة فى ذاته وليس صلاحاً للعباد. والله أعلم به وليس البشر. ورفض التعليل والقياس. فالنصوص غير معللة بل تعبير عن إرادة الله، الصورة المثلى للسلطان، وأن الواقع لا يقدم جديداً حتى نهاية الزمان، وأنه لا يخرج عما ورد فى النص، وأن السنة متضمنة فى الكتاب، وأن الاجماع متضمن فى السنة، وأن اجماع كل عصر سابق ملزم للعصر اللاحق، وأنه لا اجتهاد فيما فيه نص، وأن الحكم بالمصالح المرسلة هوى وغرض. فإذا أفرز تراث المعارضة أن الأولوية للمصلحة على النص، وأنه لا ضرر ولا ضرار، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وأثبت التعليل فى الأحكام، وأن النصوص لم تغط كل شىء،

---

(١) المصدر السابق، المجلد الرابع، النبوة والمعاد .

(٢) المصدر السابق، المجلد الخامس، الإيمان والعمل والامامة .

وأن الواقع متجدد، وأن السنة اجتهاد وقياس على القرآن فى وقائع متجددة، وأن الاجماع اجتهاد جماعى فى واقع متجدد، وأن لكل عصر اجماعه، وأن الاجتهاد مفتوح إلى آخر الزمان، متجدد بتجدد الوقائع اتهم بالخروج على السنة. والتضحية بالنص، والتحكم بالهوى، والقول بالرأى، وترك الأثر. فيبقى النص وتضيع فلسطين. ويقرأ الناس البخارى فى المساجد وقنبر نابليون يتساقط عليها، ونحتمى بالنصوص، ويدخل اللصوص.

ويفرز تراث السلطة قواعد لتفسير النصوص لمنع التأويل دفاعاً عن الحرفية والالتزام بظاهر النص حتى تقوى شوكة السلطة. فأعطى الأولوية للظاهر على المؤول، وللحقيقة على المجاز، وللمحكم على المتشابه، وللمبين على المجمل، وللمقيد على المطلق، وللخاص على العام تضييقاً للخناق على الناس، وتأكيداً على حق السلطة وحدها فى التفسير الحرفى ضد تأويل المعارضة. فإذا ما قامت المعارضة بالتأويل واعطت الأولوية للمؤول على الظاهر وللمجاز على الحقيقة، وللمتشابه على المحكم، وللمجمل على المبين، وللمطلق على المقيد، وللعام على الخاص افساحاً لاختلافات الفهم وتباين التطبيق اتهمت بهدم الشريعة، وانكار حقوق الله، واسقاط الأحكام.

ويفرز تراث السلطة أحكام التكليف، ويقنن للناس الحلال والحرام، ويقسم أفعال العباد إلى أوامر ونواهى، فروض ومحرمات حتى لا يبقى للإنسان شىء يفعله بالطبيعة حيث تكمن شرعية الفعل فى ذاته ومن داخله دون أن يفرض عليه حكم من الخارج حتى يأتى الإنسان بأفعاله عن حرية وطبيعة وليس جبراً وضرورة وكأنه آلة طيعاء مهمتها التنفيذ باسم الشريعة. كما جعل تراث السلطة هذه الأحكام التكليفية الخمسة تتحدد بثوابها وعقابها فى الآخرة وليس بضررها ونفعها فى الدنيا حتى لا يكون عليها نقد ذاتى باعتبارها أفعالاً إنسانية حرة. فإذا ما دعا تراث المعارضة إلى الفعل الطبيعى الحر، فالطبيعة خيرة، والشريعة ازدهار لها، وأن الحرام مضاد للطبيعة، والفرض موافق لها، وأن المكروه اختيار سلبى حر للحسن على القبح، وأن المندوب اختيار حر ايجابى للحسن على القبح، وأن الأفعال الطبيعية الحرة لا تحتاج إلى قوانين من خارجها حتى يثق الإنسان بنفسه وتصبح الشريعة عامل تحرر وليس أداة قهر، فالأحكام التكليفية أفعال طبيعية حرة للإنسان يأتى بها فى العالم المحيط كآفاق للفعل اتهمت بالاباحية والفوضوية، وتحكم الهوى والغرض فى الشريعة حتى تظل الشريعة أوامر ونواهى فى يد السلطان كأداة للقهر الاجتماعى.

ويجعل تراث السلطة الأحكام الشرعية مجرد تعبير عن الأرادة الالهية. فالحاكمية لله بصرف النظر عن وضع هذه الأحكام فى الواقع الاجتماعى وكأنها مجرد سيوف بتارة

مهمتها قطع الأيادى والرقاب، وكأنها كلها حدود وعقوبات وكفارات، واجبات دون حقوق. فإذا ما افرز تراث المعارضة أن أحكام التكليف قائمة على أحكام الوضع، وأن الشريعة وضعية تقوم على أوضاع فى العالم وأركان فى الفعل وركائز فى المجتمع، فكل حكم له سبب وشرط ومانع، ويمكن اتيابه عزيمة أو رخصة طبقاً للقدرة الإنسانية، بشكل صحيح أو باطل دفعاً للنفاق والتظاهر اتهم بأنه ماركسية ومادية ووضعية وعلمانية وانكار للمصدر الالهى للشريعة. فسبب تحريم الخمر السكر، وشرط قطع يد السارق ألا تكون السرقة بدافع الجوع أو البطالة أو الحقد الاجتماعى فى مجتمع السرقة فيه أحد مصادر توزيع الدخل وأن يطبق الحد على الغنى قبل الفقير، وأن الجفاف والجوع والقحط موانع لتطبيق حد السرقة، وأن الأثارة الجنسية فى أجهزة الاعلام وأزمة السكن وغلو المهور وأسعار الأثاث قد تكون موانع من تطبيق حد الزنا، وأن الرخصة تأخذ القدرات الفعلية فى الأعتبار قبل الفعل، وأن صحة الفعل فى النية والمضمون وليست فى الشكل والصورة.

كما يقر تراث السلطة أن الشريعة إنما هى مجرد أحكام بلا مضمون، أوامر بلا أهداف، طاعة بلا فهم. فإذا بينت المعارضة أن الشريعة وضعت ابتداء على المصالح العامة والضروريات الخمس،الدفاع عن الحياة (النفس)، والعقل، والحقيقة (الدين)، والكرامة (العرض)، والمال، وهى تمثل حقوق الإنسان الطبيعية فى الحياة والمعرفة والولاء والكرامة الوطنية والثروة، فالشريعة وضعية تقوم على الدفاع عن حقوق الإنسان وليس عن حقوق الله، وأن مقاصد الشارع هى الحقوق وليست الواجبات، وأن مقاصد المكلف النية فالأعمال بالنيات، وليست بالأشكال والرسوم اتهمت بأبطال الشرائع، وايقاف الحدود، وتبنى المادية والالحاد[1].

وفى علوم الحكمة أفرز تراث السلطة أن الوحى أعلى من الفلسفة، وأنه يتضمن فلسفته الخاصة ولا يحتاج إلى فلسفة أخرى وافدة عليه من الخارج، وترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان، وأن البلاغة العربية والذوق السليم يغنيان عن المنطق، وأن الفلاسفة قد كفروا فى قضايا كبرى ثلاثة: قدم العالم،وانكار علم الله بالجزئيات، وانكار حشر الأجساد، وضلوا فى سبع عشرة قضية صغرى أخرى كما بين الغزالى فى «تهافت الفلاسفة». وإذا كان صواب المنطق لا يعادل صواباً مماثلاً فى الطبيعيات والالهيات فقد أتى الدور على المنطق

---

(١) حسن حنفى: علم أصول الفقه فى «دراسات إسلامية» ص ٦٣- ١٠٣ مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.

بعد ذلك، فمن تمنطق تزندق، وأن الفلسفة أس السفه كما هو الحال فى فتاوى ابن الصلاح.

ثم جاء تراث المعارضة ليعلى من شأن الفلسفة، وجعل الفيلسوف مثل النبى، يستقى علمه من العقل الفعال. إنما الفرق فى طريقة التعبير والتصوير. يرى الفيلسوف الحقائق ذاتها اعتماداً على العقل والمخاطبة الخاصة بينما يستعمل النبى الصور والخيالات اعتماداً على المخيلة والمخاطبة العامة. وأوّل الفلاسفة النصوص حتى تتفق مع أحكام العقل ضد تراث السلطة الذى يفسر النصوص تفسيراً حرفياً حشوياً حتى ولو تعارض مع العقل. كما أفرز تراث المعارضة، ابن رشد نموذجاً، قدم العالم ضد الثنائية التقليدية فى نظرية الخلق، فاتهم بالكفر، وحرقت كتبه فى ميدان قرطبة. وكان الرازى قد قال من قبل بقدم الجواهر الخمسة إقراراً لمبدأ التعددية فاتهم بالالحاد، وحرقت كتبه. وحاول ابن الراوندى تحويل الفلسفة إلى علم دقيق فاتهم أيضاً بالالحاد. وأصبح العلم الالهى الكلى نموذجاً للعلم الاستنباطى العقلى الشامل فى مقابل العلم الجزئى الاستقرائى. كما أصبح المعاد روحانياً وليس مادياً شيئياً. فاتهم ابن سينا بانكار البعث وحشر الأجساد. كما مات ابن باجة مسموماً لأنه أراد جعل الإنسان متوحداً يدبر أمره بلا سلطان عليه.

وفى علوم التصوف افرز تراث السلطة «احياء علوم الدين» كأيدلوچية للعامة تحث على الطاعة والولاء لأولى الأمر، وتعطيها قيم الزهد والورع والصبر والتقوى والرضا والتسليم كما هو الحال فى المقامات، وتضعها فى الصحو والسكر، والغيبة والحضور، والهيبة والأنس، والخوف والرجاء، والفقد والوجد كما هو الحال فى الأحوال، بين الترغيب والترهيب بين عصا الوليد وذهب المعز. فالتغير فى الداخل وليس فى الخارج، فى الفرد وليس فى المجتمع، عن طريق القلب والذوق وليس عن طريق العقل والاحصاء، إلى أعلى وليس إلى الامام، خارج العالم وليس فيه. قنن الغزالى عقائد الأشعرية كأيديولوچية مطلقة للسلطان، يفعل ما يشاء، وقنن التصوف كأيديولوچية للطاعة حتى تستكين العامة وترضى. فيأمن الحاكم المحكوم، ويبقى النظام، وهو مانعانى منه حتى الآن[1].

ثم رفض تراث المعارضة سوء استخدام التصوف لطاعة الحكام أو لاستغلال العامة. فتحول التوحيد إلى حلول، وأطلق الصوفى لسانه ليحذر الحكام ويثّور العامة. وقاد الحلاج ثورة القرامطة فصلب بدعوى الخروج على الشرع والكفر الصراح. وقتل السهروردى لأنه

---

(١) «إحياء علوم الدين أم إحياء علوم الدنيا» فى «الدين والثورة فى مصر»، الجزء الرابع، الدين والتربية القومية ص ٣١٣- ٣١٧.

خرج على الخطاب الرسمى المألوف، ودعا لناس إلى الخروج على فكر الفقهاء وإلى ضرورة التوغل فى التأله والبحث، وكفّر ابن عربى لأنه وحد بين الحق والخلق ضد ثنائية تراث السلطة حتى تظهر فاعلية الاله فى الكون، ويقرب الكون من الله[١]. وخرج التصوف من الزاوية إلى الرباط فى المهدية فى السودان للجهاد ضد الانجليز وفى السنوسية فى مواجهة الآخر فى ليبيا، وفى الحركة الإسلامية فى فلسطين. وأصبحت التجربة الصوفية عند محمد اقبال عنواناً للذاتية الفردية والجماعية ضد التبعية للغرب. ومازالت الطرق الصوفية فى السودان قادرة على تثوير الشعب إذا ما خرجت من سيطرة الحكام.

والعلوم النقلية هى عماد تراث السلطة لأنها وثيقة الصلة بالدين والثقافة الشعبية. وهو تراث المساجد ومعاهد العلم والجامعات الدينية فى الأزهر والزيتونة والقرويين وقم وصنعاء. فالقرآن وحى من الله لا صلة له بالديانات المعروفة فى الجزيرة العربية ولا بعقائدها ولا بأشعارها ولا بسجع كهانها. «والناسخ والمنسوخ» لا يعنى أكثر من تدرج الحكم فى وقت معين وليس فى كل وقت. خلا التدوين والجمع من أى دافع سياسى أو صراع على السلطة أو اقرار لسيطرة قريش. أما تراث المعارضة فإنه يضع القرآن فى إطار تاريخ الأديان المقارن، الصابئة وعبادة الأصنام، والحنيفية، والملل اليهودية والفرق النصرانية. ويؤكد فى «أسباب النزول»على أولوية الواقع على الفكر، وأن الوحى هو اجابات على أسئلة فى الواقع، وحلول لمشاكل اجتماعية، يصل الإنسان إليها ببداهته كما كان يفعل عمر[٢]. والناسخ والمنسوخ يعنيان التطور فى الشريعة ليس فقط فى وقت النسخ بل فى التاريخ طالما أن الزمان قائم. فالتطور والتغير فى بنية الواقع والمجتمع، والشريعة تواكب هذا التطور إلى مالانهاية. والتدوين إنما كان تأكيداً لسلطة قريش ولهجتها على سائر القبائل فى صراع سياسى على السلطة.

وفى علوم الحديث، يعطى تراث السلطة الأولوية للسند على المتن، ويجعل صحة السند شرط صحة المتن، وهو ما يسمى بالنقد الخارجى. والصحيح منه المتواتر المنقول لفظاً ومعنى بلفظ القول. وهو مصدر ثان للتشريع بعد المصدر الأول وهو القرآن. ويسمح بالعمل بخبر الواحد، نظراً وعملاً، ولا يرى غضاضة فى قبول الروايات الشعبية عن الأخرويات ومشاهد

---

(١) «حكمة الاشراق والفينومينولوجيا» فى دراسات فلسفية ص ٢٧٣- ٣٤٥.

(٢) أنظر دراستنا «الوحى والواقع» دراسة فى أسباب النزول، ورقة مقدمة إلى الجمعية الفلسفية المصرية، ١٩٨٨، الإسلام والحداثة ص ١٣٣- ١٧٥ دار الساقى، لندن ١٩٩٠. وهى أول دراسة فى هذا الجزء.

القيامة والاسراء والمعراج تملقاً لاذواق العامة. بينما يعطى تراث المعارضة الأولوية للمتن على السند، ويجعل صحة المتن فى اتفاقه مع العقل والواقع، وهو ما يعرف بالنقد الداخلى. ويقين التواتر إنما يرجع إلى شروطه وهى تعدد الرواة واستقلالهم، وتجانس انتشار الرواية فى الزمان فى الذيوع والانتشار، والأخبار عن حس. والأحاديث مرتبطة بأساليب البلاغة العربية وبجمهرة أمثال العرب، وأنها إعادة لبناء الثقافة الجاهلية فى منظومة جديدة للقيم مثل «انظر أخاك ظالماً أو مظلوماً» فى الجاهلية وأن نصر الظالم بمنعه عن الظلم فى الإسلام. وقد دخل الخيال الشعبى فى كثير من رواياته فى القرون المتأخرة كجزء من الأدب الشعبى. وهو مجرد بيان وتفصيل للمصدر الأول. وليس مصدراً مستقلاً للتشريع. فيتم تكفير سيد قطب وقاسم أمين فى مصر، وقاسم أحمد فى الملايو.

أما علوم التفسير فقد أفرز تراث السلطة التفسيرات التاريخية واللغوية والفقهية والعقائدية لحشد أكبر قدر ممكن من المعلومات المستقاة من الاسرائيليات أو من تاريخ الجاهلية لتفسير النصوص دون أية إشارة للواقع الاجتماعى للمفسر. فالنص لا شأن له بالواقع الذى تسيطر عليه السلطة، ولايتوجه نحوه بالنقد والتغيير دفاعاً عن النظام القائم. وهى التفسيرات الطولية التى تبدأ بالفاتحة وتنتهى بسورة الناس، تتقطع فيها الموضوعات، وتتجزأ فيها التصورات. منها ابراز براعة المفسر واغتراب الناس ابعاداً لهم عن الحكام. أما تراث المعارضة فإنه يقدم التفسير الاجتماعى مثل «تفسير المنار» لرشيد رضا ابتداء من تعاليم محمد عبده، و«فى ظلال القرآن» لسيد قطب لنقد الواقع الاجتماعى وعرض النصوص على الحاضر وليس على الماضى من أجل تغيير الأوضاع السياسية والاجتماعية الحالية والمساهمة فى الحراك الاجتماعى والسياسى. والبعض منها تفسيرات عرضية تجمع النصوص المتفرقة فى الموضوعات الواحدة وتفسيرها معاً للتعرف على بنية الموضوعات وتركيبها فى تصور للإنسان والمجتمع والتاريخ، وهو ما سماه محمد باقر الصدر «التفسيرالموضوعى القرآن»(١).

وفى علوم السيرة شخص تراث السلطة علوم الحديث فى شخص الرسول، وتحول القول إلى فعل، والمبدأ إلى شخص مما يغذى فينا عبادة الأشخاص فى ممارستنا اليومية وفى نظمنا الاجتماعية وفى مؤسساتنا السياسية. فالرسول معجز قبل الميلاد. تتنبأ الطبيعة بمولده، ومعجز

---

(١) انظر دراستنا «مناهج التفسير ومصالح الأمة» فى «الدين والثورة فى مصر»، الجزء السابع اليمين واليسار فى الفكر الدينى، ص ٧٧- ١١٦ «اختلاف فى التفسير أم اختلاف فى المصالح» ص١١٧- ١٢٠ وأيضاً هل لدينا نظرية فى التفسير؟ «أيهما أسبق نظرية فى التفسير أم منهج فى تحليل الخبرات؟»، «عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة» فى قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر ص ١٦٥- ١٧٦، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦.

بعد الميلاد بمئات المعجزات الصحراوية التى تنسب إليه، ومعجز بعد الوفاة بظهوره للأولياء وشفاعته يوم القيامة. تضخم الشخص على حساب الفكر، وكثرت المدائح وانشدت الابتهالات «أغثنا يا رسول الله» حتى تحول إلى واسطة بين الحق والخلق، بين الرب والعبد كما هو الحال فى التراث الشعبى.

أما تراث المعارضة فيحرص على المبدأ دون الشخص، وعلى بيان الجوانب الإنسانية العادية فى حياة الرسول، يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق، ابن امرأة كانت تأكل القديد. ما هو إلا مبلغ للوحى، ومعلن عنه للناس، من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حى لا يموت، ودون اطراء له كما أطرت النصارى عيسى بن مريم حتى عبدته. هو عربى قويم يجمع بين القبائل، ويؤاخى بينها، ويطهر الكعبة، ويبنى الدولة. يمكن أن تعاد قراءته فى كل عصر طبقاً لاحتياجاته. فهو الليبرالى المدافع عن الحرية كما هو الحال فى «فى منزل الوحى» لمحمد حسين هيكل، وهو الاشتراكى المدافع عن الفقراء فى «على هامش السيرة» لطه حسين، وهو رسول الحرية فى «محمد رسول الحرية» لعبد الرحمن الشرقاوى، وهو ابداع ذاتى وعبقرية خالصة فى «عبقرية محمد» للعقاد[1].

وفى علوم الفقه يعطى تراث السلطة الأولوية للعبادات على المعاملات، ويبدأ بالطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج، وتفصل فيه المجلدات. أما المعاملات فتأتى فى الدرجة الثانية اختصاراً وحذفاً. قدم فقه الأشكال والرسوم والشعائر وليس فقه المجتمع والتنمية. أما تراث المعارضة فإنه يعطى الأولوية للمعاملات على العبادات من أجل تنظيم المجتمع وبناء الدولة. يقدم الفقه الاجتماعى والسياسى وليس فقط فقه الحيض والنفاس.

وقد كانت العلوم العقلية باستمرار موضع شبهة من تراث السلطة. وكانت العلوم الرياضية والطبيعية انتهاكاً لحرمة الاسرار الكونية. فاستشهد الوغ بك مؤسس مرصد سمرقند. واتهم جابر بن حيان بالسحر لأنه اشتغل بالكيمياء. لذلك لم تستقر هذه العلوم فى وجداننا القومى، ولم تصبح جزءاً من موروثنا الثقافى مثل العلوم النقلية.

والآن، قد يكون سبب أزمتنا الحالية فى ركود مجتمعاتنا، والثبات الاجتماعى، والردة والثورة المضادة، خطوة إلى الامام وخطوتان إلى الخلف هو أننا نريد تغيير الواقع الاجتماعى بتراث السلطة السائدة فى أجهزة الاعلام وتحت سيطرة الدولة، والموجه الأول لمناهج التعليم

(١) «محمد الشخص أم المبدأ؟» «الدين والثورة فى مصر»، الجزء السابع، اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص ١٦٣-١٦٧ .

والرافد الرئيسى فى الموروث الثقافى الشعبى حتى أصبح جزءاً من تصورنا للعالم وكأنه هو التراث كله ولا بديل عنه. ومن ثم تطمئن الدولة لاستتباب النظام وسيادة الأمن دون ما حاجة إلى أجهزة لذلك الغرض. فالعالم شكله مخروطى هرمى، له قمة وقاعدة، أعلى وأدنى، يقوم على التدرج. وقد يكون أحد أسباب ضعف المعارضة هى أنها أيضاً تعارض السلطة بتراث السلطة. فتنشأ أحزاب المعارضة، إسلامية أو ماركسية أو قومية أو ليبرالية، بنفس الشكل الهرمى التسلطى. وبالتالى يتسلط على الشعب مرتين، مرة من الحكم ومرة من المعارضة.

فهل يمكن لتراث المعارضة أن يكون بديلاً عن تراث السلطة فى وجداننا القومى حتى لا يكون الابداع الذاتى الحر موضوع اتهام بالكفر والالحاد؟

(٣)
أنساق العقائد والنظم الاجتماعية

أولاً - مقدمة: الموضوع والمنهج

الصلة بين أنساق العقائد والنظم الاجتماعية موضوع رئيسى فى علم الاجتماع الدينى فى دراسة الدين كظاهرة اجتماعية. ويعنى الدين هنا العقائد والشرائع، التصورات والعبادات، الاخلاق والمؤسسات. وهى أيضاً موضوع علم الاجتماع الاخلاقى، فالدين سلوك، والعقائد أسس نظرية للممارسة، والإيمان عمل. وهى أيضاً موضوع علم اجتماع المعرفة نظراً لأن الدين يعطى معارف من الوحى أو الألهام تستعمل أساساً لتقييم المعرفة الإنسانية وتوجيهها. كما أنه منظومة من التصورات النظرية ومعايير السلوك تنشأ فى ظروف اجتماعية معينة مثل غيره من النشاطات الذهنية فى المجتمع: العلم، والأدب، والفن... الخ.

وتتعدد المناهج فى دراسة هذه الصلة. فالمنهج المادى الجدلى يبين كيفية صدور هذه العقائد والتصورات والقيم والمعارف فى ظروف اجتماعية وتاريخية محددة، تعبيراً عن الأوضاع الطبقية فى المجتمعات. كل طبقة تفرز عقائدها وثقافاتها ورموزها الفنية والأدبية. هناك عقائد الطبقة المسيطرة وتصوراتها وقيمها. وهناك عقائد الطبقة المقهورة وتصوراتها وقيمها.والخلاف بين النسقين من العقائد ليس خلافاً نظرياً يمكن رده إلى معايير للصواب والخطاء إنما هو تعبير عن أحد أوجه الصراع الاجتماعى. معركة التفاسير هى معركة اجتماعية بالأساس. تفرز كل قوة اجتماعية عقائدها كسلاح فى المعركة الاجتماعية خاصة إذا كان المجتمع تراثياً، مازال التراث فيه يمثل سلطة وليس فقط حجة[١].

ويمكن دراسة هذه الصلة أيضاً بالمنهج البنيوى، رصد الأنماط المثالية للعقائد ومايقابلها من أنماط مثالية للنظم الاجتماعية دون الدخول فى قضية العلة والمعلول، النشأة والتكوين، ودون الحكم على أصل هذه البنيات فى الذهن أم فى الواقع. أنساق العقائد بنيات فى الذهن والنظم الاجتماعية بنيات فى الواقع. يكفى رصد هذا التقابل، والكشف عن الهوية

ندوة عاطف غيث، قسم الاجتماع، جامعة الإسكندرية فبراير ١٩٩١.

(١) انظر دراستنا: «التراث والتغير الاجتماعى» فى «دراسات فلسفية»، ص ١٣٥- ١٥٢، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

بين البنيتين دون رد الأولى إلى الثانية كما يفعل المنهج المادى الجدلى أو رد الثانية إلى الأولى كما يفعل المنهج البنيوى .

ويمكن الجمع بين المنهجين عن طريق التحليل الشعورى، تحليل التجارب المعاشة وهو المنهج الوصفى، الظاهراتى. «الفينومينولوچى». فالشعور له قطبان: العقل والواقع. العقل محل لانساق العقائد، والواقع موطن النظم الاجتماعية. والجدل بينهما ليس جدلاً آلياً، يرد أحدهما إلى الآخر بل جدل شعورى. يتم التفاعل فى الشعور، فى التجربة الحية. المثال والواقع بعدان للإنسان وقطبان له. المنهج الجدلى المادى يعتبر المادة وحدها واعية. والمنهج البنيوى تجريد، يسقط المادة من حسابه ويجعل الصورة وحدها واعية. أما المنهج الشعورى فإنه يرد الإعتبار للظاهرة الاجتماعية كظاهرة حية، ويضع الإنسان فى بؤرة الواقع. ومن ثم كان أنسب المناهج لدراسة العلوم الإنسانية دون ردها إلى ما هو أقل منها فى العلوم الطبيعية أو إلى ما هو أعلى منها فى العلوم الصورية.

ولما كنا مجتمعاً تراثياً فإن دراسة الصلة بين العقائد والنظم الاجتماعية يمكن أن تستمد مادتها من التراث، من الصلة بين أنساق العقائد كما مثلتها العقائد الأشعرية وأنماط النظم السياسية والاجتماعية والمعرفية والقانونية. وكلاهما تجارب معاشة لدينا عبر تراث طويل مازال مخزوناً نفسياً فى وجداننا القومى، وعبر معاناة طويلة لنظم سياسية واجتماعية عبر عدة أجيال. ومن ثم يمكن المشاركة بين الكاتب والقارئ، وكلاهما ينتسب إلى تراث واحد، فى تحليل التجارب المشتركة والإنتهاء إلى نفس النتائج كنوع جديد من الموضوعية من خلال التجارب المشتركة ورؤيةالشعور التى تتجلى فيها الوحدة بين أنساق العقائد والنظم الاجتماعية.

وهذا البحث مكتوب بأسلوب عادى دون إغراق فى مصطلحات علم العقائد أو العلوم الاجتماعية. وإختار صيغة التساؤل لا التقرير من أجل الدعوة إلى التفكير المشترك. ويقدم عدة افتراضات علمية، لا حقائق، فى حاجة إلى مزيد من البحث والتدقيق لاثبات صحتها وتصديقها أو تكذيبها. ويتم ذلك بوضوح تام اعتماداً على البداهة العقلية لدى الكاتب والقارئ. فليس العمق العلمى الغازاً أو اصطناعاً. لذلك لا يعتمد البحث على نظريات اجتماعية بعينها أو على أدبيات يحال إليها، باستثناء الاحالة إلى دراسات سابقة للكاتب لمزيد من التفصيل لما كان هذا البحث على سبيل الايجاز والاختصار، طرحاً لتساؤلات دون تقديم اجابات. ويستطيع كل قارئ أن يستوثق بنفسه بما لديه من شواهد وأمثلة سواء كان من علماء العقائد أو من علماء الاجتماع.

ثانياً - الواحدية العقائدية والسياسية: الله والسلطان

لما كانت عقيدة التوحيد جوهر الإيمان فقد ظهرت في تصور علم العقائد في نظرية الذات والصفات والأفعال الشهيرة عند المتكلمين. فالله ذات له أوصاف وصفات وأفعال. أوصاف الذات ستة: الوجود، والقدم، والبقاء، وليس في محل، ولا يشبه الحوادث، وواحد. هو الموجود الذى لا أول له ولا نهاية له. لا يوجد في مكان، ولا يشبهه شيء، ويتفرد بالواحدانية. وهذه بعينها هي أوصاف السلطان في النظام السياسي الذي يقوم على القهر. فأوصافه لا تختلف عن أوصاف الذات إلا في الدرجة وليس في النوع. هو الوحيد الموجود منذ الازل كقدر للناس واختيار للعناية الالهية. وهو الرئيس مدى الحياة. وهو موجود في كل مكان من خلال عيونه التي ترصد كل شيء. لا يشبه أحداً ولا يشبهه أحد حتى يظل متصفاً بالتفرد، ولا بديل عنه. هو البطل المغوار، الفرد الصمد.

وصفات الذات سبعة: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والكلام، والارادة. وهي صفات مطلقة. العلم شامل، والقدرة لا حد لها، والحياة ابدية، والسمع والبصر لكل شيء، والكلام وحي، والارادة تعال على الاهواء. والسلطان في النظام القهري كذلك، يعلم كل شيء، ولا يستشير أحداً، وقادر على كل شيء، إعلان الحرب وإقرار السلام، حي لا يموت، رئاسته مدى الحياة، ذكراه في القلوب، وآثاره في المجتمع وفي حياة الناس. يسمع كل شيء من خلال أجهزة التصنت، ويبصر كل شيء من خلال أجهزة الأمن. لا تخفى عليه خافية في منزل أو معهد أو مؤسسة أو حزب أو تنظيم، يعلم السر والعلن، يتكلم وحده، ويصدر الأوامر. فهو الرئيس الملهم. يريد وحده ولا معقب عليه. يكفي تحليل ألقاب السلاطين والملوك والرؤساء قديماً وحديثاً لمعرفة وحدة الصفات بين الله والسلطان، ومشاركتهما في الأسماء الحسنى[1]. وأفعاله أيضاً مطلقة. هو الذي يختار ويقرر، وليس

---

(١) أعطى أحد القادة العرب لنفسه تسعاً وتسعين اسماً هي: القائد المنقذ، القائد التاريخي، القائد العظيم، القائد الملهم، القائد الفذ،القائد الضرورة، القائد المحنك، القائد الرمز، القائد المنتصر، القائد الأمين، القائد المظفر، القائد المنصور، القائد المفدى، القائد الشجاع، القائدالمبدع، القائد الحكيم، المعلم والقدوة، حبيب الشعب، ضمير الأمة، أبو العراقيين، حارس الأمة، حبيب العراقيين رجل التاريخ، عز العرب، خيمة العراقيين، فخر العراقيين، مهندس التأميم، ملهم الابداع، راعي الطفولة، رائد الديموقراطية، راعي الثقافة، المحرر الباني، رجل الانتصارات، راعي الابداع، هدية الله للعراق، رجل العدالة الأول، قائد العراق الموهوب، باني العراق الجديد، بطل النصر والسلام، رمز شموخ العراقيين، قائد النصر والتحرير، قرة عين العراقيين، رمز العزة والكرامة، قائد النصر والبناء، هبة البعث للعراق، هبة العراق للأمة، عمق التاريخ العربي، مهندس الانتصارات العظيمة، رمز الرجولة والشجاعة، ضمانة النصر والتقدم، قائد المسيرة الظافرة، صانع المجد العربي، محرر الفاو وبانيها، باعث النهضة العربية، قائد المستقبل الزاهر، رجل الحاضر والمستقبل، رجل الديموقراطية الأول،رجل المجد والتاريخ، ابن العراق الفذ،حامي البصرة وبانيها، النخوة والعزة، هبة السماء =

للإنسان من أمره شيئاً. إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون. كل شيء بقضائه وقدره. وهى نفس صفات السلطان. فأفعاله أيضاً لا معقب عليها. وهو الذى يقرر، وبيده مقاليد الأمور، لا يعترض عليه أحد، وكل يسبح بحمده. ولا يختلف فى ذلك زعيم عن زعيم أو قائد عن قائد أو ملك عن ملك أو أمير عن أمير أو رئيس عن رئيس إلا فى الألقاب وأسمائها[1].

ثم يتحول التوحيد من الوحدانية والتفرد إلى تصور هرمى للعالم يجمع بين الوحدة والتعدد فيما سمى فى تاريخ الفلسفة باسم نظرية الفيض أو الصدور. فى البدأ كان الواحد. ثم انبثق معه كل شىء، وعلى درجات تتفاوت فيما بينها بين الكمال والنقص. كلما صعدنا إلى أعلى زاد الكمال وقل النقص. وكلما نزلنا إلى أسفل قل الكمال وزاد النقص. كل مرتبة علياً مسيطرة وقاهرة على المرتبة الدنيا. وكل درجة تستمد وجودها وقيمتها من الدرجة العليا. فما الفرق بين التصور الهرمى للعالم لعلاقة الله بالكون وبين المجتمع الطبقى البيروقراطى الذى يقوم على التمايز بين الطبقات الاجتماعية فى القوة والدخل والقيمة؟ ما الفرق بين التفاضل فى المراتب الالهية الكونية والتفاعل فى الطبقات الاجتماعية؟[2]

وقد يكون هذا الواحد القادر على كل شىء هو رأس المال الذى منه يفيض كل شىء. وتكون المراتب الالهية هى الارادة والتنظيم الاجتماعى للعمل. فلا تختلف صفات الواحد عن صفات رأس المال أو الحاكم فى الاقتصاد والسياسة. وبالرغم من وجود قوانين العرض والطلب وسائر قوانين السوق والانتاج والربح إلا أن رأس المال يظل متعالياً على الأنتاج

= فى الزمن الصعب، قائد الجميع وحبيب الكل، رمز العراق وبانى مجده، خير قائد وأعظم بطل، خلاصة عبقرية الأمة، ربان سفينة النصر، ذخر العراق والأمة العربية، هبة السماء إلى هذه الأمة، القائد النادر بين القادة، قائدنا نحو العز والمجد، رمز الشموخ والعز والكرامة، العبقرية الفذة والفكر النير، حامل لواء نهضة الفكر، الزهو العربى فى زمن الخلود، قائد الثورة وانجازاتها العظيمة، قائد الأمة وبانى مجدها التليد، فارس الأمة وحامل لواء النصر،بطل النصر ورمزه وصانعه، ابن القيم والمبادئ العربية، الحلم المنشود للعراق والعراقيين، ابن الشعب البار، رائد المسيرة وعز العراق، العقيدة المخلصة والوطنية الشريفة، الرمز الذى يمثل طموحات العراقيين، بطل الشعب وقائد معاركه النضالية، قائد التنمية والتقدم الاقتصادى، مفخرة قومية للأمة العربية والإنسانية، الاشعاع الخالد فى الضمائر والنفوس، رمز العقل العربى الحديث، قمة الانسجام بين العبقرية والقيادة، الشخصية الحضارية للإنسان العربى، النموذج الأمثل للعلاقة بين القائد والشعب، رمز السيادة والكرامة الوطنية، قائد الحياة فى عراقنا الناهض، الوفاء المهيب للشهداء، رب الأسرة العراقية. وزارة الثقافة والأعلام رقم ٢٧٠ فى ١٩٩٠/٩/١١.

(١) انظر أستعراض هذه الأسماء والألقاب لله والسلطان فى «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الأول، المقدمات النظرية، مقدمة: من الدعاء للسلاطين إلى الدفاع عن الشعوب، ص ٧– ٥٠، مدبولى القاهرة ١٩٨٨.

(٢) انظر دراستنا: «الدين والرأسمالية، حوار مع ماكس ڤيبر» قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى الفكر العربى المعاصر، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢٧٣– ٢٩٤.

ومتحكماً فيه، لا ينطبق عليه شيء، ليس لديه وطن، لا زمان ولا مكان، ولا صاحب، ولا معقب، عابر للقارات، ومتحكم فى القوميات، ويرى ولا يرى، ويهيمن على كل شيء.

وقد تجلى هذا التصور الواحدى الهرمى فى «آراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابى إذ يقول بأنه سواء قال الله أو النبى أو الفيلسوف أو الملك أو الامام فإنه يعني نفس الشيء. كان الفيلسوف قديماً نموذجاً للملك، وكان نموذجاً للفيلسوف. أما الآن فسواء قلت الله أم الحاكم فإننى أعنى نفس الشيء. وغالباً ما يكون الحاكم ملكاً أو ضابطاً، وراثة أو انقلاباً. كما ظهر ذلك أيضاً فى الأمام عند المتكلمين وتحديد النظام السياسى والاجتماعى كله بشخص الامام. فهو كامل الأوصاف بدناً وعقلاً، الهى ملهم، قائد هادى، مخلص ومنقذ، عالم قوى، تقى فاضل، لا فرق بين سنة وشيعة، فكلاهما فى الدين الشعبى والثقافة السياسية كما هو الحال فى مصر. وهو من طائفة معينة مغلقة لا يخرج منها، أهل البيت عند الشيعة، وقريش عند أهل السنة، والعسكر عندنا[1]. وقد يتم تأصيل هذا الحكم التسلطى بعديد من النصوص تعطى الأولوية للسلطان على القرآن مثل «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، وتصبح السلطة أو القوة هما أداة الحكم وليس الشرع أو الدستور.

ثالثاً - الثنائية العقائدية والاجتماعية: الشرائع والقيم

ولا يبدو التسلط فى التصور الواحدى أو الهرمى للعقيدة والحكم، للدين والسياسة، بناء على صلة الواحد والكثير، وهو الأساس الميتافيزيقي للتسلط بل يبدو أيضاً فى التصور الثنائى للعالم وللعلاقات الاجتماعية وللاخلاق. فالعالم صورة ومادة، علة ومعلول، مرئى ولا مرئى، لا متناهى ومتناهى، قديم وحادث، باق وفان.... إلخ. وللأول سيطرة كاملة على الثانى لأنه أكثر سلطة وكمالاً وقيمة وفضلاً. بل أن الأول مصدر الثانى وعلته الأولى. الأول موجود بذاته، والثانى موجود بغيره. وفى المجتمع تظهر هذه الثنائية فى علاقة الحاكم بالمحكوم، الرئيس بالمرؤوس، الرجل بالمرأة، وفى أولوية النظر على العمل، والجامعات على المعاهد الفنية. ويكون للطرف الأول نفس السيادة والأولوية والقوامة على الطرف الثانى. وفى الاخلاق تظهر هذه الثنائية أيضاً فى علاقة الخير بالشر، والحق بالباطل، والصواب بالخطأ، والحلال بالحرام، والثواب بالعقاب، والجنة بالنار، والملاك بالشيطان. وفى النظم المعرفية تظهر نفس الثنائية عندما يكون النقل أساس العقل، وتكون المعرفة الإنسانية تابعة للمعرفة الدينية، وتكون وظيفة العقل باستمرار تبرير المعطيات السابقة، ويكون قاصراً عن الاستقلال

---

(١) انظر من «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الخامس، «الإيمان والعمل- الامامة» ص٢٥٢- ٣٠٤.

بذاته والاعتماد على مصادره[1]. ويكون المجتمع كله تابعاً فى معارفه إلى مصادر خارجية اما الوحى عند التقليديين واما الغرب عند التحديثيين، لا فرق بين نقل ونقل من حيث أن كليهما معطى يقينى سلفاً.

ويرجع ذلك كله إلى تصور العلاقة بين الطرفين على نحو رأسى، علاقة الأعلى بالأدنى وليس على نحو أفقى علاقة الأمام بالخلف. العلاقة الرأسية علاقة قهرية، سيطرة الأعلى على الأدنى فى حين أن العلاقة الأفقية علاقة تحررية، التحرر من الخلف إلى الأمام. فالأعلى دافع على التحرر نحو الأمام، والأدنى مقهور نحو الخلف[2]. والتصور الرأسى هو نفسه التصور الأحادى والهرمى ولكن على مستوى الثنائية لا الأحادية ولا التثليث. فالتصورات الثلاثة يغذى بعضها بعضاً. وتتشكل طبقاً لنفس البنية بما فى ذلك المركز والمحيط، القمة والقاعدة، الأعلى والأدنى، الأصل والفرع، العام والخاص، الكلى والجزئى...... الخ.

وفى الإيمان والعمل اختلفت العقائد طبقاً لطبيعة النظام السياسى. فإذا ما أرادت السلطة القاهرة تدعيم سلطانها فإنها تعزز عقيدة الأرجاء، تأخير العمل على الإيمان أو تأجيله إلى يوم الدين. يكفى فى الدنيا قول «لا إله إلا الله» حتى يفعل الحاكم ما يشاء. أما المعارضة السياسية فإنها تعزز عقيدة مقابلة، العمل جزء من الإيمان، ومن لا عمل له لا إيمان له حتى تقضى على شرعية الحاكم الظالم الذى تخالف أعماله قواعد الإيمان. أما الطبقة المتوسطة، طبقة القانون والنظام والأخلاق والأعراف، فإنها تختار المنزلة بين المنزلتين إذا ما نّد العمل عن الإيمان، لا إيمانا كالدولة، ولا كفراً كالمعارضة، فتتعامل مع الأثنين الحاكم والمحكوم، الحكومة والمعارضة مستفيدة من الطرفين. فالطبقة المتوسطة وجدت لتخدم من شاء استخدامها، مع الحاكم قلباً ومع المحكوم قالباً، وهى الطبقة المتوسطة العملية أو مع الحاكم قالباً ومع المحكوم قلباً وهى الطبقة المتوسطة الوطنية.

ولا تظهر هذه الثنائية فى علم العقائد وحده بل فى اجتماع علمين يؤديان وظيفتين متكاملتين. الأول يقدم أيديولوجية السلطة، النسق الأشعرى فى علم العقائد، والثانى يقدم أيديولوچية الطاعة والاستسلام، القيم الصوفية. ومثال ذلك الغزالى، ومن هنا جاء حضوره فى وجداننا القومى لدى الحاكم كأيديولوچية للتسلط ولدى المحكوم كأيديولوچية للطاعة.

---

(١) انظر دراستنا: «مخاطر فى فكرنا القومى» فى «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢– ١٩٨١» الجزء الأول «فى الثقافة الوطنية» ص ٥٩– ٩٥ مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

(٢) أنظر أيضاً دراستنا: «مخاطر فى وجداننا القومى» نفس المصدر ص ١١٩– ١٣٩.

يؤصل الغزالى أيديولوجية السلطة أى النسق الأشعرى للعقائد فى «الاقتصاد فى الاعتقاد» للسلطان ليحكم كما يشاء. ويهاجم فرق المعارضة فى «فضائح الباطنية» و«تهافت الفلاسفة». ثم يعطى الناس أيديولوچية الطاعة والاستسلام فى «إحياء علوم الدين». يؤسس التوحيد دفاعاً عن الله- السلطان ثم يلحق العدل به نسياناً للإنسان. فالله- السلطان هو الذى يفعل، وهو الذى يحسّن ويقبح، وهو الذى يثيب ويعاقب، لا يجب عليه شيء من رعاية مصالح الناس وصلاح العباد. ابتلع التوحيد العدل كما سلب الحاكم حقوق الناس. وفى نفس الوقت الجم العامة عن علم الكلام أى أيديولوچية السلطان، وقدم لهم أيديولوجية الطاعة والاستسلام: الزهد، والفقر، والصبر، والتوكل، والرضا، والشكر إلى آخر ما يقوله الصوفية عن المقامات. كما قدم لهم الأحوال الصوفية مثل الحالات التى تنتاب المواطن، حالات الخوف، والرهبة، والخشية، والغشية، والغيبة. وهى الحالات التى مازالت تغلب على المواطن حتى الآن، حالات السلبية وتزييف الوعى والترقب والتخفى والتلصص. «الصبر مفتاح الفرج»، «كل واشكر»، «العين صابتنى ورب العرش نجانى»، «يا رزاق يا كريم» إلى آخر ما هو معروف فى أمثالنا العامية فى المطاعم الشعبية وعلى المركبات العامة، كل ذلك موروث صوفى قديم من أيديولوچية الطاعة والاستسلام يتحكم فى رجل الشارع وفى سلوك العامة.

رابعاً - خاتمة كيف يمكن فك الارتباط بين أنساق العقائد والنظم الإجتماعية؟

هذه الوحدة البنيوية بين أنساق العقائد والنظم الاجتماعية إنما نشأت عبر التاريخ فى أتون الصراع الاجتماعى والعقائدى. وعلى الرغم من أنها بنية مطلقة إلا أنها نشأت فى التاريخ وتكونت فيه ثم أصبحت مستقلة عنه، مؤثرة فيه عبر العصور. كما نشأت وتكونت تاريخياً أولاً ثم استقلت بنية وأثرت ثانياً فإنه يمكن فك الارتباط بينهما أيضاً عن طريق بيان نشأتها التاريخية وتكونها الأول حتى يذهب عنها طابع الاستقلال والتقديس وبالتالى تفقد أثرها وفاعليتها.

نشأ التصور الواحدى فى مجتمع جاهلى قبلى، تتناحر فيه القبائل، معبراً عن طموح الوعى الجمعى إلى الوحدة والاستقلال. نشأ التصور الواحدى تعبيراً عن حاجة، وتلبية لمطلب لدى مجتمع محدد فى لحظة تاريخية معينة. كما نشأ التصور الهرمى للعالم تعبيراً عن مجتمع رأسمالى طبقى فى عصر تراكم رأس المال فى العصر العباسى الذى افرز ثقافته الطبقية ورؤيته التدرجية للعالم كما بدت فى «آراء أهل المدينةالفاضلة» فى مجتمع سيف الدولة الحمدانى فى الشام. ونشأ التصور الثنائى للعالم فى مجتمع القهر والغلبة حتى

يضمن الثابت احتواء المتحول، وحتى يستأثر السلطان بالأول ويترك للمحكوم الثانى. للأول الأصل وللثانى الفرع.

والآن تغيرت الظروف وتبدلت العصور. وقمنا بحركة التحرر الوطنى، ومازلنا نقاوم أنظمة القهر والطغيان. ولكن مازالت أنساق العقائد القديمة التى تولدت فى بلاط السلطان تؤثر فى الناس يستعملها الحكام كأداة للسيطرة من خلال أجهزة الأعلام ومؤسسات الثقافة ونظم التعليم.لذلك نخطو خطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الخلف. نتقدم إلى الوراء ونسير مكبلين، نهدم جبالاً بعصاة، ونفرغ بحارا بكوب. وذلك سبب كبوة الاصلاح وتعثر النهضة، عدم تطابق المشروع العملى مع الأساس النظرى[1]. نتحرر فى مجتمعاتنا بنظرية سائدة فى الجبر، ونستقل فى دولنا وعقائدنا نظرية فى التبعية. ونحاول التعددية فى أنظمة الحكم والتنظيمات السياسية وعقيدتنا الفرقة الناجية. وندعو إلى الديموقراطية وثقافتنا الحاكم الأوحد، الله- السلطان. وندافع عن العقلانية وتراثنا إيمان نقلى... الخ. الهدف عظيم والوسيلة غير ناجعة.

وهناك البدائل النظرية القديمة الأكثر اتساقاً مع مشروع النهضة الحديث. ولكنها بدائل لم تعش أكثر من أربعمائة عام ثم توارت منذ ألف عام حيث ساد النسق السلطوى الأشعرى المزدوج مع أيديولوچية الطاعة عند الغزالى. هناك تصور لله كمبدأ عقلى عام شامل، يتساوى أمامه الجميع، والإنسان حر مختار مسؤول، والعقل قادر على النظر وكشف قوانين الطبيعة الثابتة دون ما حاجة إلى معين خارجى من وصى أو نبى أو إلى ارادة خارجية من ملاك أو اله. والامامة عقد وبيعة واختيار. هناك نسق بديل عن النسق الاشعرى السلطوى وهو النسق الاعتزالى القائم على الأصول الخمسة المعروفة فى التوحيد والعدل، وفى خاتمتها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وهو نسق قد يكون.أكثر مطابقة لمشروع النهضة الحديث من النسق الأشعرى. وهو نسق علنى يقبل الحوار ويعتمد على البرهان وليس نسقاً يقوم على الطاعة وانتظار الخلاص. وهناك التصور الأفقى للعالم الذى يضع الطرفين على مستوى واحد، لا قاهر ولا مقهور. وهناك التوحيد بين الله والتاريخ عند الكرامية، وتصور الله محلاً للحوادث. فالله حركة وتطور وصيرورة وتاريخ. وهناك تصورات تثبت استقلال العقل والارادة وإطراد قوانين الطبيعة مثل التنوير (الرازى، ابن الراوندى). وهناك أخلاق الطبيعة التى تقوم على ازدهار الإنسان والمصالحة مع النفس دون شقه قسمين، كل قسم فى حرب مع الآخر. وهناك تصوف الاعتراض والاحتجاج والثورة

(١) انظر «كبوة الاصلاح» فى «دراسات فلسفية» ص١٧٧- ١٩٠ الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧.

(الحلاج) الذى يقاوم الظلم والاستبداد، تصوف زوايا المرابطين والمجاهدين فى مقابل تصوف الامبالاة والخنوع. وهناك فلسفة الرفض والنقد والاعتراض واعمال العقل النقدى (ابن رشد). البدائل القديمة كثيرة لم تعش نظراً لأن احزابها لم يقدر لها أن تنتصر. ولكنها يمكن أن تعيش إذا ما تبنتها أحزاب المعارضة الحالية بدلاً من تركيبها على الأيديولوچية العلمانية الغربية ليبرالية أو ماركسية أو قومية.

فإن لم تكن البدائل القديمة كافية يمكن افراز انساق عقائدية جديدة تلبى مطالب الظروف الحالية وتطلعات أجيالنا إلى التحرر والحرية والعدالة الاجتماعية والوحدة والتنمية وتأصيل الهوية وحشد الجماهير. هم (القدماء) رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم. يمكن أن يكون الله هو الأرض، حرصاً منا على تحرير الأرض وربطها بالالوهية وكما هو وارد بنص القرآن «اله السموات والأرض»، «رب السموات والأرض»، «وهو الذى فى السماء اله وفى الأرض اله». ويمكن أن يكون الله هو الخبز والحرية تعبيراً عن حاجتنا إلى الغذاء والأمان طبقاً لنص القرآن «فليعبدوا رب هذا البيت الذى اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف». ويمكن أن نتوحد كأمة تطبيقاً للوحدانية مثل «إن هذه أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم فاعبدون». ويمكن أن نحث على التقدم ونقض التخلف طبقاً لنص القرآن «لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر»، «فالسابقون السابقون»، «رضوا بأن يكونوا مع الخوالف». ويمكن تأصيل الهوية دون التبعية والذوبان فى الآخر بآيات تحريم الموالاة «لكم دينكم ولى دين»، «ومن يتولهم منكم فإنه منهم» وآيات المفاصلة. يمكن حشد الجماهير عن طريق «كنتم خير أمة أخرجت للناس».

وتلك مسؤولية علماء العقائد وعلماء الاجتماع، وتلك مهمة علم الاجتماع الدينى: أو علم اللاهوت السياسى القادر على تفسير نشأة السلطة فى المجتمع فى المجتمعات التراثية ثم فك الارتباط بينهما كما يفعل لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية. وتلك مهمة الاساتذة الوطنيين الذين يجمعون بين العالم والمواطن ولا يفرقون بين العلم والوطن.

(٤)
دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ

أولاً: دراسة التاريخ بين التاريخية والخطابية

ليس الهدف من دراسة التاريخ مجرد معرفة الحوادث الماضية وتراكم المعلومات من الوثائق والحفائر والمخطوطات وأمهات المصادر الأولى. فذلك وقوع فى النزعة التاريخية His-toricism التى سادت الدراسات التاريخية فى الغرب فى القرن الماضى خاصة فى ألمانيا وفرنسا. وهو أيضاً وقوع فى الرد التاريخى Historical Reductionism الذى نبهت عليه الدراسات التاريخية المعاصرة وحذرت منه. ويعنى رصد الوقائع التاريخية، الواحدة تلو الأخرى، دون معنى أو دلالة أو قانون، وتغليب المكان على الزمان، والانقطاع على الاتصال. ويشبه ذلك أيضاً «الحوليات» التى ترصد الحوادث عاماً بعد عام دون رؤية لمسار التاريخ أو قصده أو غايته. وكذلك كتب «الطبقات» القديمة التى ترصد علماء كل طبقة وفقهاءها وصوفيتها ومتكليمها وفلاسفتها ومحدثيها ومفسريها دون رؤية لصراع الأجيال أو مسار التاريخ أو تطور العلم أو بنائه. ليس التاريخ مجرد رصد وقائع وكأننا فى متحف للتاريخ بل هو قصد، وعى جماعى يصب فى الوعى الفردى. التاريخ هو جذر الوعى وأساسه. ليس مجرد تصوير لفيلم مضى فى مناظر متعاقبة بل المسار والقانون، روح التاريخ.

لقد كانت النزعة التاريخية الوضعية فى الغرب رد فعل على النزعة المثالية التى مثلتها مفاهيم روح التاريخ، وروح العصر، وروح الشعب، والتى تتحكم فى مسار التاريخ على نحو حتمى بحيث تصبح الإرادات الحرة للأفراد والشعوب مجرد أدوات لتحقيق المصير التاريخى العام. كان أوجست كونت رد فعل على هيجل ورؤيته للتاريخ، هذه النزعة التى تضحى بالدراسات التاريخية من أجل النسق الفكرى، وتتنازل عن البحث العلمى من أجل البناء المذهبى. فيتوارى التحليل لصالح التركيب، والخاص لصالح العام، وتتحول دراسة التاريخ إلى فلسفة للتاريخ، تعبر عن المذهب أكثر مما تعبر عن التاريخ.

ولا يعنى ذلك فى المقابل الوقوع فى الخطابة السياسية أو الحماس الوطنى أو الوعظ

بحث ألقى فى ندوة «تحديث الدراسات التاريخية» بكلية الآداب، جامعة القاهرة فى ١١ - ١٣ أبريل ١٩٩٢.

التاريخى باسم «الدرس المستفاد» أو «العبرة» كرد فعل على الرد التاريخى. الخطابة ليست علماً، والحماس ليس تحليلاً، والوطنية ليست ابتساراً للماضى أو انتقاء للحظات التاريخ خارج سياقها. إن الحماس للحاضر لا يعنى مجرد اسقاطه على الماضى والاشادة به. فالماضى ليس أنشودة يغنيها الحاضر بل هو مسار تاريخى فى وعى الجماعة. فى الخطابة يتحول التاريخ إلى أدب، والشخصيات إلى أبطال، والحوادث إلى نماذج، والعلم إلى أخلاق.

إنما التحدى هو ايجاد طريق ثالث بين هذين النقيضين يقوم على فلسفة فى التاريخ تربط بين دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ. فعلى أساس الوعى بالتاريخ تتم دراسة التاريخ. فدراسة الحركة الوطنية فى عصرتتأزم فيه هذه الحركة يساعد على حل الأزمة. ودراسة الحركة العمالية فى عصر تخبو فيه هذه الحركة يساعد على معرفة جذور الأزمة الممتدة عبرالتاريخ. القصد من دراسة التاريخ ترسيخ الوعى بالتاريخ، وتحويل دراسة التاريخ إلى وعى بالتاريخ. الإنسان كائن تاريخى، ومعرفته بالعالم تصب فى تاريخه. وإذا كان التاريخ هو الزمان فإن الإنسان وجود زمانى، يصب زمان التاريخ فيه. وقد لاحظ فلاسفة التاريخ من قبل، هردر وكانط ولسنج وابن خلدون أن أعمار التاريخ هى مراحل العمر. التاريخ هو العمر الكبير، والإنسان هو التاريخ الصغير. الهدف من دراسة التاريخ هو تنمية الوعى التاريخى وتعميقه. دراسة التاريخ ليست غاية فى ذاتها من أجل عمل أرشيف للتاريخ خارج الوعى القومى بل وسيلة لتعميق الوعى القومى ومده بخبرات تاريخية سابقة تساعده على رؤية الحاضر ومكوناته التاريخية.

لذلك يمكن دراسة التاريخ عن طريق قراءة الحاضر فى الماضى. فالحاضر ما هو إلا تراكم للماضى. وبالرغم من وقوع الحوادث فى تعاقب الزمان Diachronism إلا أن هناك بنية للحوادث فى المعية الزمانية Synchronism. الحاضر هو الذى ينير الماضى عن طريق اختيار الموضوعات واستنتاج النتائج. التجربة التاريخية الحية الحاضرة هى التى تنير التاريخ الوثائقى الحفائرى النصى الميت. لا يعنى ذلك مجرد اسقاط الحاضر على الماضى بمعنى التشويه وسوء الاستخدام خاصة إذا كان الحاضر مذهباً سياسياً مثل احتلال فلسطين ثم البحث عن المبررات التاريخية الشرعية لذلك كما تفعل الحركة الصهيونية. ومثل غزو الكويت ثم ايجاد المبررات والقرائن التاريخية لتبرير الغزو. ومثل الغزو الاستعمارى الأوروبى للاستيلاء على الثروات المادية والبشرية ثم ايجاد المبررات الحضارية لذلك مثل تمدن الشعوب المتخلفة. إنما يتم الربط بين الماضى والحاضر داخل الوعى القومى الواحد لتحقيق الاستمرارية فى الشخصية التاريخية والكشف عنها ورصد مراحل تطورها ومسارها فى

التاريخ. وقد سمى برجسون ذلك «الحركة التراجعية للحقيقة» Le movement rétrograde du vrai أو ترائى الحاضر فى الماضى Le mirage du Présent au Passé.

ويمكن أيضاً قراءة الماضى فى الحاضر. فالماضى ما هو إلا مكون للحاضر، عود على بدأ. ومادامت هناك بنية ثابتة فى التاريخ فلا يهم أين تتم دراستها فى الماضى أو الحاضر أو التنبؤ بها فى المستقبل. ففى المجتمعات التاريخية مثل مجتمعات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية مازال التاريخ حياً فى وجدان الناس. وقد يكون الماضى أكثر حضوراً فى الحاضر من الحاضر نفسه. فالناس توجد بالتاريخ وتعيش فى التاريخ إلى حد أن طغى الوعى التاريخى، بإعتباره وعياً بالماضى، على الوعى بالحاضر والوعى بالمستقبل. فنشأت فيها الحركات السلفية التى تدعو إلى العودة إلى الماضى بإعتباره هو الطريق الوحيد للنهوض بالحاضر واللحاق بالمستقبل. فسقوط غرناطة يتراءى فى احتلال القدس.

ولا تنفصل هاتان الحركتان، قراءة الحاضر فى الماضى، وقراءة الماضى فى الحاضر. فهما اتجاهان لحركة واحدة، الذهاب والاياب، سماها هوسرل المنهج التراجعى التقدمى Regressive- Progressive Methode. قراءة الحاضر فى الماضى تجعل التجربة الحية أساساً لفهم النص التاريخى، وقراءة الماضى فى الحاضر تكشف عن المكونات التاريخية فى الحاضر. دراسة التاريخ تتم إذن فى وعى المؤرخ الذى يتقابل فيه الماضى والحاضر. فلا يوجد تاريخ بلا مؤرخ، ولا يوجد مؤرخ بلا وعى تاريخى. لذلك كان الوعى بالتاريخ هو شرط دراسة التاريخ.

وعلى هذا النحو تتحقق وحدة شخصية المؤرخ بين دراسته للتاريخ ووعيه بالتاريخ، بين دوره كعالم ورسالته كمواطن. فلا يصبح علمه فى جانب وحياته فى جانب آخر، مهنته منفصلة عن رسالته. بل يغذى كل منهما الآخر علمه يصب فى حياته، وحياته تنير علمه. عندئذ تصبح دراسة التاريخ علم تحليل الوعى التاريخى.

ثانياً - لماذا غاب الوعى التاريخى فى وجداننا المعاصر ؟

والحالة الراهنة للوعى بالتاريخ تثير ثلاثة تساؤلات: الأول هل غاب الوعى التاريخى فى وعينا المعاصر بالرغم من أننا شعوب تاريخية؟ والثانى لماذا غاب الوعى التاريخى فى تراثنا القديم، وهل هذا الغياب القديم هو المسؤول عن الغياب الحاضر؟ والثالث لماذا لم تنشأ لدينا فلسفات فى التاريخ تقوم على مفهوم التقدم والمراحل، تعطى الأولوية للمستقبل على الماضى؟

ومحاولة الاجابة على السؤال الثانى: لماذا غاب الوعى التاريخى فى تراثنا القديم قد تكون

الاجابة على السؤال الأول: هل غاب الوعى التاريخى فى وعينا المعاصر نظراً لأن الحاضر ما هو إلا تراكم للماضى. فهل غاب الوعى التاريخى فى تراثنا القديم ولماذا؟ ولما كان التراث القديم مجموعة من العلوم العقلية النقلية والعلوم النقلية الخالصة والعلوم العقلية الخالصة كان السؤال: هل غاب الوعى التاريخى عن هذه العلوم ولماذا؟

لقد نشأت العلوم العقلية النقلية الأربعة عندنا، علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة وعلوم التصوف تكاد تكون خالية من الوعى بالتاريخ بإعتباره تقدماً وحركة إلى الأمام وارتقاء وتكاملاً يكون الحاضر فيه أكمل من الماضى، والمستقبل أزهر من الحاضر. ولما كانت هذه العلوم هى المكون الرئيسى لموروثنا الثقافى فقد غاب الوعى التاريخى عن وجداننا المعاصر بالرغم من أننا شعوب تاريخية وبالرغم مما مررنا به من أزمات العصر ومازلنا نمر، تهدد الوجود والكيان .

ففى علم أصول الدين سادت العقائد الأشعرية بعد أن تبنتها الدولة، وأصبحت عقيدة الفرقة الناجية فى مقابل عقائد المعارضة، المعتزلة والخوارج والشيعة، الفرق الهالكة. تعطى العقائد الأشعرية الأولوية للارادة الالهية على الارادة الإنسانية، فى حياة الإنسان ونظام العالم ومسار التاريخ فى صنع الأحداث فالارادة الالهية تسيطر على حياة الإنسان من الحياة إلى الممات. لا يفعل الإنسان شيئاً إلا إذا شاء الله. الأرزاق والأسعار، والفقر والغنى بإرادة الله. ولا يكسب فعلاً إلا إذا أعطاه الله القدرة على ذلك. كما تسيطر الارادة الالهية على جميع ظواهر الطبيعة التى تخرج عن سيطرة الإنسان. فالسهم لا يصل إلى الرمية إلا بارادة الله. وقد يتوقف الحجر الساقط من أعلى إلى أسفل فى الهواء إذا شاء الله. والارادة الالهية هى التى تحرك التاريخ وتقيم الدول وتقوضها. الله هو الذى يبعث المجتمعات ويقضى عليها. نجى نوح وأهلك قومه. كما نجّى موسى ومن معه وأهلك فرعون. ونجّى يونس فى بطن الحوت وأهلك عاد وثمود. ونجّى الكعبة وأهلك أصحاب الفيل. فلم يعد للإنسان فعل مستقل فى مجتمعه أو فى الطبيعة أو فى التاريخ. الإنسان مجرد ظاهرة تخضع للفعل وليس عاملاً فعالاً. والوعى التاريخى لا ينشأ إلا إذا كان الإنسان خالق فعله، مسؤولاً عما يحدث فى مجتمعه، وفعالاً فى التاريخ. وهو التصور الذى ساد فى عقائد المعتزلة فى الجمع بين التوحيد والعدل والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وعند الخوارج فى ضرورة التوحيد بين الإيمان والعمل والثورة على الأمام، وعند الشيعة فى حتمية ظهور الأمام الذى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وكان التاريخ فى علم أصول الدين خارجاً عن العالم، إما تاريخ الوحى فى النبوة، التاريخ الماضى أو تاريخ الإنسانية بعد البعث، تاريخ المستقبل. أما الحاضر فلا تاريخ له. فالعمل خارج الإيمان، والأمامة ليست أصلاً من أصول الدين. ينهار

التاريخ جيلاً بعد جيل، وقرناً بعد قرن اعتماداً على بعض الأحاديث مثل «خير القرون قرنى ثم الذى يلونه» أو «الخلافة من بعدى ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود» أو سوء تأويل لبعض الآيات مثل «فخلف من بعدهم خلف، أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات» أو بعض الأقوال المأثورة مثل «نعم السلف وبئس الخلف»، أو «ما ترك الأولون للآخرين شيئاً». أصبح التطور يعنى الانتقال من الإيمان إلى الكفر، ومن الكمال إلى النقص، ومن العلم إلى الجهل، ومن الفضيلة إلى الرذيلة، من العصر الذهبى إلى عصر الانهيار. ومن ثم كان التقدم بالضرورة عوداً إلى الماضى ولحاقاً بما فات. أصبح القديم، وليس الجديد، من أوصاف الذات. ولم يبق فى موروثنا الثقافى ما حاولته الكرامية من قبل من جعلها الله محلاً للحوادث، ربطاً بين الله والتاريخ كما هو الحال فى فلسفة التاريخ فى الغرب الحديث هردر وفيكو وكانط ولسنج وهيجل. تلك دلالة قدم القرآن وحدوثه. فالقرآن قديم، كلام الله الأزلى يتجاوز الزمان والمكان. واستبعد القول بحدوث القرآن مع أنه نزل من العلم الالهى فى زمان ومكان على فترات متتالية، مقروءاً باللسان، محفوظاً فى الصدور، مفهوماً بالعقول، مطبقاً فى المجتمعات.

وفى علم أصول الفقه، علاقة الأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس علاقة تنازلية، من النص إلى الواقع. الكتاب نص أول، والسنة نص ثان فى عصر أول. والاجماع نص ثالث فى عصر ثان. والاجتهاد قياس على نص فى كل عصر. النص هو الأساس فى الأدلة الشرعية الأربعة وليس الواقع والتاريخ. والتاريخ أيضاً انهيار تدريجى فى المعيار من النص الأول حتى النص الأخير. فلا اجتهاد فيما فيه نص. وشرع من قبلنا ليس مصدراً للتشريع ومن ثم يبدأ التاريخ بالنص الأول كقطع فيه دون اتصال. ومنطق التفسير هو منطق اللغة: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد. والحقيقة أفضل من المجاز، والظاهر أيقن من المؤول، والمحكم أصوب من المتشابه، والمبين أدق من المجمل، والمقيد أكثر أمناً من المطلق. والمؤمن يتمسك بالمحكم فى حين أن الذى فى قلبه زيغ ومرض يقع فى المتشابه. فوقع التشريع فى حرفية النص، وقلت حرية التأويل التى تعطى امكانية للفعل فى التاريخ والحركة المستقلة فيه. الاحكام أحادية فى المعنى وقيد على التاريخ. والتشابه تعدد فى المعنى وفعل حر فى التاريخ. ثم تغلبت الأحكام على المقاصد، الحلال والحرام على درأ الأضرار وجلب المنافع. ثم تغلبت أحكام التكليف، الأوامر والنواهى على أحكام الوضع، السبب والشرط والمانع حتى أصبح التشريع صورياً بصرف النظر عن أحوال الناس وضرورات الحياة وموانع تطبيق الحدود، فضمر الفعل، وزاد الالتزام، وعم القيد، وقلت الحركة، وامتنع التجديد، وندر الابداع. والوعى التاريخى لاينمو

إلا بتغليب المتحول على الثابت، والتجديد على التقليد، والابداع على النقل، والحرية على العبودية.

وانقسمت علوم الحكمة إلى منطق والهيات. المنطق علم معيارى يعصم الذهن من الخطأ، منطق صورى خالص دون منطق للمجتمع أو منطق للتاريخ. والطبيعيات الهيات مقلوبة، سلب للعالم حتى يكون الايجاب لله وحده. الطبيعة ناقصة، فانية فاسدة. أتت من عدم، وتنتهى إلى عدم. والالهيات علوية مفارقة، تنأى عن العالم وتتجاوزه. فأين الإنسانيات والاجتماعات والتاريخيات؟ لقد حاول اخوان الصفا إضافة جزء رابع هو الناموسيات والشرعيات ولكنها ظلت بلا تاريخ. كما تصور الفارابى واخوان الصفا مدينة مثالية لا وجود لها فى الواقع. والتاريخ هو تاريخ المجتمعات الفعلية الموجودة فى الزمان والمكان. لا ينشأ التاريخ إلا فى عالم ثابت له قوانين تطوره ومنطقه. ولا يتحقق التاريخ إلا بفعل الفرد والجماعة. والإنسان والتاريخ عصباً الوعى التاريخى وكما ينقصان فى علم أصول الدين، ينقصان أيضاً فى علوم الحكمة .

وفى علوم التصوف كان الطريق الصوفى صاعداً إلى أعلى، متدرجاً فى المقامات والأحوال، خارجاً عن العالم وليس داخلاً فيه. العالم مأساوى يتقاتل عليه طالبو السلطة، ويسقط فيه الشهداء من الأئمة وآل البيت. وهو طريق نازل، وكشف تدريجى للوحى فى تاريخ النبوة كما عرض ابن عربى فى «فصوص الحكم». الطريق الصوفى حركة رأسية مزدوجة، من أدنى إلى أعلى بالرياضة والمجاهدة عبر الأحوال والمقامات، ومن أعلى إلى أدنى فى الحلول والاتحاد. والتاريخ لا يظهر إلا فى حركة أفقية مزدوجة، من الخلف إلى الأمام فى التقدم، ومن الأمام إلى الخلف فى التخلف. كما عاش الصوفية كالفلاسفة فى مدينة مثالية خارج العالم، مدينة الأقطاب والابدال مثل ابن عربى، وقليل منهم من عاد إلى العالم، ودخل فى معاركه مثل الحلاج.

وفى العلوم النقلية الخمسة: القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه غاب التاريخ أيضاً بإعتباره وعياً بالتاريخ بالرغم من وجود عناصر فيها كان يمكن أن تكون جذوراً للوعى التاريخى. فاقتصرت علوم القرآن على الكلام والنصوص خارج التاريخ فى حين تدل «أسباب النزول» على أولوية الواقع على الفكر. يدل نزول القرآن منجماً مفرقاً على أنه استجابة لأسئلة فى الزمان والمكان طبقاً للحاجة وتلبية لمطلب. كما يدل «الناسخ والمنسوخ» على وجود الزمان والتطور والتغير وتكيف الشريعة طبقاً للقدرة والأهلية. كما يبدو التاريخ

فى التمييز بين المكى والمدنى، بين العقيدة والشريعة، بين التصور والنظام. وتحيل الشريعة والنظام إلى الصراع الاجتماعى والسياسى والتاريخى.

وفى علوم الحديث يظهر التاريخ فى الرواية، خاصة فى السند وأنواعه من تواتر وآحاد. التاريخ هنا هو تاريخ الرواية، تاريخ القول وليس تاريخ الحدث. التاريخ هى «الأخبار»، العلم بأقوال السابقين ونقلها نقلاً صحيحاً. الخبر هو مادة التاريخ. والفعل لا يتجاوز فعل الرسول أو فعل يقره الرسول. فالسنة قول وعمل واقرار. التاريخ نقل من الماضى إلى الحاضر وليس توجهاً نحو المستقبل. ويكون النقل صحيحاً إذا كان مطابقاً دون زيادة أو نقصان. وكل فعل مستقبلى فى التاريخ هو تأسّس بالنموذج الأول، القدوة الحسنة.

وفى علوم التفسير كان المؤرخون هم المفسرون مثل الطبرى وابن كثير. وكما تمت كتابة التاريخ بطريقة الحوليات فكذلك تم التفسير بنفس الطريقة، سورة وراء سورة، وآية تلو آية. وكما تقطعت الحوادث وأصبحت بلا رابط بينها وبلا مسار كذلك تقطعت السور والآيات، وتجزأ الموضوع الواحد بلا موقف أو بنية أو رؤية. كان التفسير يعنى جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات التاريخية حول السور والآيات، معلومات فى ذاتها دون توظيف فى تحريك الواقع أو إحداث تقدم اجتماعى بإستثناء التفسيرات الاصلاحية الحديثة مثل «ترجمان القرآن» للمودودى، «تفسير المنار» لرشيد رضا، «فى ظلال القرآن» لسيد قطب.

وفى علوم السيرة يغيب التاريخ كلية. فالرسول زعامة تأتى من خارج التاريخ، تشق التاريخ، وتحدث تصدعاً فيه ثم تتركه. صحيح هناك القدوة والسنة لمن أتى بعده ولكنه تاريخ اقتداء وتأسس. المعيار فى الماضى كما هو الحال فى القياس. السيرة تاريخ شخصى للعظماء وليست تاريخاً للشعوب. البطل يصنع التاريخ، والتاريخ ليس له كيان مستقل بذاته عن فعل الأبطال. وتتداخل السيرة مع الخيال الشعبى والملاحم والسير للأبطال والفاتحين حتى ينعدم الفرق بين التاريخ والأسطورة.

وفى علوم الفقه تطغى العبادات على المعاملات فيغيب التاريخ نظراً لأولوية الأفراد على الجماعات، وأولوية الأفعال على العلاقات. هى كلها أفعال نمطية، مطابقة، تخلو من الصراع والجدل. ويأتى الجهاد كأحد الأبواب المتأخرة فى العلم وهو عصب التاريخ وطريق فتوح البلدان.

أما العلوم العقلية الخالصة فإنها بطبيعتها خالية من التاريخ. فالعلوم الرياضية، الحساب والجبر والهندسة والفلك والموسيقى. علوم صورية خالصة تهدف إلى معرفة القوانين، عمليات عقلية خالصة بلا مادة. والعلوم الطبيعية علوم تدرس ظواهر الطبيعة الحاضرة دون

تاريخ. فالطبيعة والكيمياء، والطب والصيدلة، والنبات والحيوان، تدرس الظواهر فى حالتها الراهنة دون تاريخها. فالتاريخ جزء من البنية وليس موضوعاً مستقلاً بذاته. تاريخ الطبيعة هى الطبيعة، وتاريخ النبات هو النبات.

أما العلوم الإنسانية، اللغة والأدب، والجغرافيا والتاريخ فإنها علوم مرتبطة بالإنسان لغة وأدباً وأرضاً وعمراناً. تاريخ كل علم جزء من العلم وليس منفصلاً عنه. تاريخ اللغة جزء من اللغة، وتاريخ الأدب جزء من الأدب، وتاريخ طبقات الأرض جزء من الأرض.

وأخيراً ظهر ابن خلدون فى التاريخ ليؤسس الوعى التاريخى متجاوزاً رصد الحوادث إلى رؤية للتاريخ العام وفلسفة للتاريخ الخاص ومحدداً مساراً تاريخياً للحضارة العربية، يجمع بين التاريخ والجغرافيا والاقتصاد والسياسة والثقافة فى علم جديد هو علم العمران. ينقد آراء المؤرخين السابقين فى الاعتماد على الروايات غير الصحيحة ويستبدل بها استقراء حوادث التاريخ من أجل إكتشاف القانون الذى يحكم مسارها. نظر إلى مجمل الحضارة العربية على مدى سبعة قرون ووضع قانوناً لتطورها، من النهضة إلى الانهيار، من قوة العصبية إلى تفككها، من البدو إلى الحضر بالاضافة إلى أحكامه على العرب ونهضتهم بالنبوة أو الولاية ومدى قدرتهم على التمدن والتحضر(١). جيلان للنهضة وجيلان للانهيار، فعمر الدورة أربعة أجيال دون خطٍ تراكمى يكتسب الوعى التاريخى فيه درساً من الدورة السابقة. إنما هو عود على بدأ، قيام وقعود ثم العودة إلى الصفر من جديد. فإذا كان ابن خلدون قد وضع سؤال «أسباب الأنهيار» للقرون السبعة الأولى فهل يمكن لابن خلدون جديد أن يكمل السؤال عن أسباب التخلف فى القرون السبعة الماضية ثم سؤال «شروط النهضة» للقرون السبعة التالية؟

ثالثاً – الوعى المعاصر بالتاريخ بين الأنا والآخر

ومضت سبعة قرون أخرى ولم يظهر ابن خلدون جديد يضع هذه القرون السبعة الجديدة فى الاعتبار، ويرصد مساراً أطول للتاريخ، ويحقب من جديد تطور الحضارة الإسلامية على مدى أربعة عشر قرناً. والموضوع مثار منذ فجر النهضة العربية الحديثة عندما حاول الأفغانى وضع قانون أخلاقى لتطور المجتمعات يقوم على الشرف والاخلاص والأمانة. كما وضع

(١) وذلك مثل «فى أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط»، «فى أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»، «فى أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»، «فى أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك» المقدمة ص ١٤٩ – ١٥٢ المكتبة التجارية، القاهرة.

محمد عبده التاريخ كموضوع جديد فى علم العقائد كما هو الحال فى «رسالة التوحيد» بلغ نصفه، واصفاً التاريخ كحركة تقدم، فالإسلام ممكن الوقوع، وانتشر بسرعة لا مثيل لها فى التاريخ، مغيراً مسار التاريخ فى علم العقائد القديم الذى ينهار جيلاً عن جيل، وقرناً بعد قرن، «خير القرون قرنى...» منذ جواز امامة المفضول مع وجود الأفضل(١). كما حاول أديب اسحق وضع فلسفة للتاريخ أسوة بفلسفات التاريخ فى الغرب التى أدت إلى تفجير الثورة الفرنسية. وكان الطهطاوى قد حاول من قبل كتابة تاريخ العرب قبل الإسلام، وسيرة محمد ساكن الحجاز مؤسساً الوعى السياسى الحديث على الوعى بالتاريخ. ولكن ظلت محاولته محدودة تجمع بين التراث القديم والتراث الغربى دون منطق محكم. ثم انتهت محاولته على يد اللاحقين عليه أحمد لطفى السيد وطه حسين إلى جعل وعينا بالتاريخ جزءاً من الوعى بالتاريخ الغربى. فزاد قدر التغريب وقل قدر الارتباط بالتراث القديم. وسار شبلى شميل، وفرح أنطون، ونقولاً حداد، ويعقوب صروف، واسماعيل مظهر، وسلامة موسى فى نفس التيار. فالوعى بتاريخنا هو وعى بالتاريخ الغربى باعتباره العلم والفلسفة والثقافة والأدب والفن كما قال سلامة موسى فى «هؤلاء علمونى»، وكلهم من الغربيين(٢). وقد حاول سيد قطب أخيراً بعث التاريخ فكرة ومنهاجاً رابطاً بين دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ كنموذج لتحديث الدراسات التاريخية بداية بمفهوم التاريخ ومنهجه من أجل إذكاء الوعى بالتاريخ. ولكنها ظلت محدودة الأثر، حدسية الرؤية، وجدانية المستوى، قصيرة المدى فى حاجة إلى تطوير ومزيد من الاحكام العلمى عن طريق تحليل الوعى التاريخى ومناهج دراسة التاريخ(٣).

وأثناء القرون السبعة التى تلت ابن خلدون عندنا ظهرت فلسفات التاريخ فى الغرب منذ بداية عصر النهضة فى القرن السادس عشر حتى بلغت الذروة فى القرن التاسع عشر. وأكتشف الوعى الأوربى الزمان الإنسانى أو الوجود الإنسانى. فاكتشف الزمان التاريخى الذى أصبح فيما بعد الوعى التاريخى. وأصبح يزهو علينا بأنه هو وحده صاحب حضارة الإنسان والتاريخ. لقد استطاع الوعى الأوربى اكتشاف الوعى التاريخى بعد أن استطاع هردر اعادة تفسير العناية الالهية على أنها قانون التاريخ، وأن الارادة الإنسانية تحقق الارادة

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد ص ٩٠- ١٩٢، مطبعة نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦.

(٢) هم عشرون: فولتير، جيته، دارون، فيسمان، ابسن، نيتشه، رينان، دستوفسكى، ثورو، تولستوى، فرويد، سميث، اليس، جوركى، شو، ولز، شفيتزر، جون ديون، سارتر. والواحد والعشرون هو الشرقى غاندى. سلامة موسى: هؤلاء علمونى، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٦٥.

(٣) سيد قطب: التاريخ، فكرة ومنهاج، دار الشروق، القاهرة.

الالهية، وفهم الأعلى على أنه هو الامام، وفهم الأدنى على أنه هو الخلف، والتحول من المحور الرأسى فى تصور العالم إلى المحور الأفقى. حاول فلاسفة التاريخ تحقيق التاريخ فى مراحل متمايزة، فى مرحلتين، النهضة والسقوط مثل فولتير وروسو، أو فى ثلاثة مراحل مثل فيكو، وتورجو، وكومت، من عصر الآلهة إلى عصر الأبطال إلى عصر البشر أو من عصر الدين إلى عصر الميتافيزيقا إلى عصر العلم أو فى أربعة مراحل مثل هردر وكانط، من الحس والغريزة إلى العاطفة والعقل، أو خمسة مثل فشتة من العقل والغريزة إلى العقل التسلطى إلى العقل الواعى وهو العلم إلى العقل المهيمن وهو الفن، مرحلتان للتقدم الأعمى، ومرحلتان للتقدم الحر، ومرحلة متوسطة، أو فى عشرة مثل كوندرسيه، ايقاع ثلاثى مفصل وتبقى العاشرة للمستقبل. كان مقياس التقدم مثل التنوير: العقل والحرية والطبيعة والعلم والتقدم والإنسان. وإذا ما بلغ الوعى مرحلته الأخيرة توقف التاريخ وإكتمل الوعى: الحرب والمهارات اليدوية والتصنيع عند بودان، والحرية والديموقراطية عند فولتير، والعقد الاجتماعى عند روسو، والمرحلة الإنسانية عند فيكو، والمرحلة التجريبية عند ترجو، والمرحلة الوضعية عند كومت، والجمع بين النهائى واللانهائى عند كوزان، والفن عند فشته ونيتشه والعقل عند هردر وكانط. ولما انتهت المرحلة التاريخية الأخيرة توقف الوعى الأوربى وبدأ فى الانهيار كما لاحظ اشبنجلر وتوينبى، وبدأ الحديث عن أفول الغرب وفقدان الاحساس بالحياة (هوسرل) وتحويل الآلة إلى إله جديد (برجسون)، وقلب القيم (شيلر)، والعدمية المطلقة (نيتشه). انتهى الابداع، وأكمل الأوربى دورته، وتم اعلان نهاية التاريخ[1].

والسؤال بالنسبة لنا هو: فى أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ ودون الوعى بهذه المرحلة قد نقوم بدور أجيال مضت فتنشأ السلفية عند العامة وتشتد كما هو الحال الآن. وقد نقوم بدور أجيال قادمة فتنشأ العلمانية عند الخاصة وتشتد كما هو الحال الآن. وينشب الخصام بين الفريقين، حرب بلا هوادة بين الأخوة الاعداء، وتنفصم عروة الشخصية الوطنية. والغالبية العظمى لا تدرى أى فريق تختار، روحها أم بدنها، ماضيها أم مستقبلها؟ وتريد الابقاء على الشرعيتين معاً فى حاضرها. قد تكون المرحلة الحالية، بعد أن مررنا بمرحلة الاحياء، الانتقال من الاصلاح الدينى إلى النهضة الشاملة، الانتقال من الكتاب

---

(١) انظر: لسنج: تربية الجنس البشرى ص ٧٢– ٢٠٥ دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٧ وأيضاً، مقدمة فى علم الاستغراب ص ٦٦٥– ٦٧٩ الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

إلى الطبيعة، من القديم إلى الجديد، من الله إلى الإنسان، من النفس إلى البدن، ومن النقل إلى العقل، ومن السلطة إلى البرهان.

دون وعى بهذه المرحلة تتأرجح الدراسات التاريخية بين النزعة التاريخية عند الخاصة والنعرة الخطابية عند العامة. يتم تحديث الدراسات التاريخية إذن عن طريق إكتشاف الوعى التاريخى ومراحله حتى تصب الدراسات التاريخية فيه، تبلوره، وتوضحه، وتعيد إليه ميزان التعادل. لو كان متجهاً نحو الماضى كانت مهمة الدراسات التاريخية فك اسار الماضى. ولو كان غائباً عن المستقبل كانت مهمة الدراسات التاريخية رصد مسار التاريخ من أجل التعرف على طبيعة المرحلة القادمة. وإن كان غائباً عن الحاضر كانت مهمة الدراسات التاريخية تحليل الوعى الحاضر، ووصف التاريخ بإعتباره تراكماً فى الوعى الحاضر. أن المهمة الرئيسية لدراسة التاريخ هو الوعى بالتاريخ[1].

---

(١) انظر دارساتنا السابقة : «من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى»، «لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم؟»، «لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم؟» دراسات إسلامية ص ٣٤٥- ٤٥٦، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨١.

(٥)
مقومات الحداثة فى الإسلام

يصعب على المفكر الإسلامى التقدمى الذى يبين «مقومات الحداثة فى الإسلام» ألا يتّهم بأنه دعائى تبريرى، يرى كما يرى المفكر المحافظ أن فى الإسلام كل شيء بما فى ذلك الحداثة، وأننا لسناً بحاجة إلى حداثة أخرى من خارجه، من الشرق أو من الغرب. والحقيقة أننى لست فقط مفكراً إسلامياً تقدمياً بل أنى أيضاً عالم أمين لا أضحى فى سبيل إلتزامى السياسى بالأمانة العلمية. أتمسك بالمواطنة، ولا أفرط فى العلم. لذلك أرجو درأ هذا الاتهام منذ البداية حتى استطيع أن أخلص للقضية وأن أعمل الفكر دون إرهاب الأحكام(١).

فإذا سألنا: ما هى مقومات الحداثة كما يبغيها علماء الاجتماع والسياسة أو كما يتصورها منظرو الحداثة ودعاتها؟ لكانت الاجابة: هى مجموعة من المفاهيم الرئيسية أو الأسس النظرية التى يتم تطوير المجتمع بناء عليها وأهمها:

١ - **الطبيعة**. فالسيطرة على مواردها ومعرفة قوانينها وتسخيرها لصالح الإنسان والمجتمع أول شرط للتحديث فلا تنمية إلا بالموارد، ولا تحديث إلا لأبنية اجتماعية، ولا عمل إلا فى الدنيا ولصالح الناس. فالتحديث يقتضى نظرة مادية للكون والحياة، واثباتاً للعالم والكدح فيه.

٢ - **العقل**. إذ لا يمكن فهم قوانين الطبيعة إلا بأعمال العقل، ولا يمكن فهم القضايا الاجتماعية ومشاكل الناس إلا بالاستدلال. والعقل هنا لفظ عام يشير إلى وسائل المعرفة كلها بما في ذلك الحس والتجربة والذوق والوجدان. وأن عقلانية المجتمع هى إحدى مقاييس الحداثة.

٣ - **الإنسان**. فالحداثة إنما تتم لصالح الإنسان ولتحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية عن طريق اشباع الحاجات البدنية والنفسية. لذلك أرتبط التحديث بالغذاء والكساء، بالمسكن والأمن، بتحقيق الذات والرضا عن النفس، وبإقامة مجتمع إنسانى.

مجلةً لوموند ديبلوماتيك «الطبعة العربية، تونس ١ أغسطس ١٩٨٩.

(١) عادة لا استعمل الاسلوب الشخصى حرصاً على موضوعية الفكر، ولكن هذه المرة فلتت منى بغير إرادة.

٤ – المجتمع. فالحداثة اجتماعية بالضرورة، تهدف إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس عن طريق عدالة لتوزيع، وتأمين الخدمات العامة فى التعليم والصحة والنقل، وتحقيق المساواة بين المواطنين فى كافة الوظائف والمعاملات.

٥ – التاريخ. فالحداثة احدى مراحل التاريخ، تضع المجتمع فى مسار التاريخ وتدفعه إلى الامام حتى ينتقل من مرحلة التقليد إلى مرحلة الحداثة دون العود إلى الماضى كما هو الحال عند السلفيين أو القفز إلى المستقبل كما يريد العلمانيون. لذلك ارتبطت الحداثة بمفهوم التقدم وبفلسفة التقدم، الفكرى أولاً ثم المادى ثانياً.

والسؤال الآن: إلى أى حد توجد مفاهيم الحداثة هذه فى الإسلام، فى أصوله الأولى أم فى حضارته وعلومه المتحققة فى التاريخ؟ هل هناك مفاهيم مضادة لها منعتها من أن تتحول إلى مخزون ثقافى عندنا فى وعينا التاريخى؟ ما هى المفاهيم الراجحة، هذه أو تلك، التى استقرت فى التاريخ وأصبحت أحد روافد ثقافتنا الوطنية وأحد مكونات وعينا القومى؟ وهل من سبيل إلى إبراز مفاهيم الحداثة من مستوى اللاشعور إلى مستوى الشعور، ومن الكفه المرجوحة إلى الكفة الراجحة؟

١ – مما لاريب فيه أن القرآن يصور الطبيعة والإنسان سيدها. فالطبيعة جماد ونبات وحيوان وإنسان. إذا نزل الماء على الأرض إهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج. اللون الأصفر لون الهشيم الذى تذروه الرياح، علامة الفساد فى البر والبحر، فى حين أن اللون الأخضر لون النبات والنماء، علامة صلاح وفلاح[١]. «لو جاء أحدكم الموت وفى يده فسيلة فليغرسها». الإنسان يتخذ من الكهوف بيوتاً، ويصنع من جلود الأنعام لباساً، ويأكل طيبات البر والبحر، وأن خير أفراد الأمة من أكل من عمل يده. والمال لا يولد المال بل العمل والجهد والانتاج هو الذى يزيد الثروة. فالعمل وحده مصدر القيمة. لذلك حرم الربا. فالإنسان كادح فى الأرض، وعامل فيها، يطرق الحديد، ويسيل النحاس، ويبنى الفلك، ويقيم العمران.

وفى العلوم الإسلامية ظهرت الطبيعة كمقدمة لاثبات وجود الله عند المتكلمين. فلا يعرف الله إلا بعد معرفة الطبيعة، ولا يستدل على القديم إلا بالحادث. وفى علوم الحكمة ظهرت الطبيعيات أيضاً كمقدمة للالهيات. كما وحّد الصوفية بين الله والطبيعة فى وحدة الوجود. وقد تجلى ذلك كله فى العلوم الرياضية والطبيعية فى تراثنا القديم عندما تأسست علوم الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، وعلوم الطب والكيمياء والنبات والحيوان

(١) انظر فى هذا الكتاب : الأخضر والأصفر فى القرآن الكريم.

والصيدلة. كما أن الشعوب الإسلامية كانت وسط الشعوب المجاورة نموذجاً للتقدم والعناية بشؤون الدنيا باسم الدين.

ولكن الفرقة الناجية التى حسمت الخلاف السياسى لصالحها روجت لعقائد الفرقة المنتصرة والتى يبدو فيها الله مسيطراً على الطبيعة وقاضياً على قوانينها، وأن أفعال الإنسان لا تنتج عنها آثار بالضرورة. وبالتالى لم تقدر الأمة الطبيعة حق قدرها، ولم تعتن بها، وأشاحت بوجهها عنها مادامت فانية، أتت بعد أن لم تكن، وستذهب بعد أن كانت. ولما تحولت الطبيعة إلى مجرد مستقبل لارادات خارجية اختلطت الارادة الالهية، فى لحظة الجهل، بالسحر والشعوذة، واستدعى الإنسان الأرواح، واستعان بالجان من أجل قضاء الحاجات، الخير للنفس والشر للآخر.

. وفى الوقت الذى نسيطيع فيه التخفيف من وطأة المخزون النفسى، وثقافة السلطة السائدة، ونستنهض مفاهيم الطبيعة المستقلة المتوارية فى فرق المعارضة لدى المعتزلة والفلاسفة ومباحث العلل عند الأصوليين تصبح الثقافة المرجحة هى الثقافة الراجحة، ويمكن حينئذ أن يكون مفهوم الطبيعة فى الإسلام أحد مقومات الحداثة.

٢ – وأن الدعوة إلى أعمال العقل فى القرآن الكريم يعلمها الجميع. فقد ذكر العقل ومشتقاته فى القرآن تسعا وأربعين مرة أكثرها استهزاء بمن لا يعقل أفراداً وجماعات فى صيغة «أفلا تعقلون»، «لعلكم تعقلون»، «إن كنتم تعقلون». والعقل للطبيعة وللمجتمع، للإنسان والكون، للموت والحياة.

وفى العلوم الإسلامية ظهر العقل أساساً للنقل فى علم أصول الدين عند المعتزلة. ومن يقدح فى العقل يقدح فى النقل عند الفقهاء، وكما قال ابن تيمية «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول». والدليل العقلى يقينى فى حين أن الدليل النقلى ظنى. ويمكن البرهنة على صحة العقائد كلها بالعقل: وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس. ومن ضمن العقليات اليقينية فى علم العقائد الإيمان بأن الإنسان عاقل حتى تكون حريته مسؤولة. والعقل شرط التكليف، وأحد شروط الامامة. وفى علوم الحكمة ظهر العقل مرادفاً للسمع، ولم يعد هناك فرق بين النبى والفيلسوف. بل أن الفيلسوف يبدو أحياناً أعلى من النبى لأنه يدرك الأشياء ذاتها فى حين أن النبى يدركها بالمخيلة، والمعرفة بالتصورات أعلى قيمة من المعرفة بالصور الفنية. والدين والفلسفة متفقان فى الهدف، نيل السعادة، والموضوع، البحث عن الحقيقة. والفلسفة أخت الشريعة، المتحابتان بالطبع المتفقتان بالغريزة. وفى الأصول دليل العقل أحد أشكال القياس. بل أن التصوف ذاته فى مراحله

المتأخرة تحول إلى فلسفة الهية تعتمد على التحليل العقلى للأذواق الصوفية. وأن ازدهار العلوم العقلية الخالصة مثل الرياضات لدليل على قدرة التوحيد على طبع العقل على الاتساق والوضوح، وتوجيهه نحو الطبيعة.

ولكن نظراً لسيطرة الدولة واستتباب الأمن ارادت أن تعطى الأولوية للنقل على العقل. فالنقل سلطة، والعقل معارضة. النقل أخذ وقبول، والعقل رفض وتمرد. النقل يحتاج إلى سلطة تفسره، والعقل يرفض كل سلطة. النقل له فقيه يدافع عنه ويرعاه باسم السلطان، والعقل لا يعتمد إلا على نفسه، يجهر بالحق، ويحمل لواء الفكر الحر، وهو الذى له سلطان على كل شيء.

وفى الوقت الذى يستطيع فيه وعينا القومى استرداد وظيفة العقل كما ظهرت لدى اتجاهات المعارضة فى تراثنا القديم فإنه يستطيع أن يتحرر من وطأة النقل الذى تدعمه السلطات السياسية الحاكمة. وتروج له أجهزة الأعلام، ويدعو له فقهاء السلطان.

٣ - والإنسان أحد المحاور الرئيسية فى القرآن الكريم مع الطبيعة. فقد ذكر فى القرآن خمسا وستين مرة سواء بالنسبة إلى أصله ومصيره أو حياته أو موته. ولكن الاستعمال الأكثر وروداً هو ضعف الإنسان وحريته ومسؤوليته وكدحه فى العالم «يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه»، «أيحسب الإنسان أن يترك سدى»، «لقد خلقنا الإنسان فى كبد». حادثه الله، وأرسل له الوحى، وجعله خليفة له فى الأرض. لأجله خلق الطبيعة، وهو سيد الكون. قبل رسالة تعمير الأرض واستصلاحها بمحض اختياره. وهو أكمل الموجودات، على صورة الله ومثاله.

وقد ظهر فى علم العقائد على أنه أساس العقليات. فالإنسان حر عاقل مسؤول عن أفعاله وعما يحدث فى الطبيعة والمجتمع، عن الآجال والأرزاق والأسعار. وفى الفلسفة هو مركز الكون، نقطة الالتقاء بين الالهيات والطبيعيات، العالم الأصغر الموازى للعالم الأكبر. وفى أصول الفقه الدفاع عن حياته وعقله وعرضه وماله أساس التشريع، وهو ما يسمى بلغتنا حقوق الإنسان. كما تصور الصوفية الله على أنه إنسان كامل، وازدهرت فى تراثنا القديم العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية لصالح الإنسان، تحويل الحساب إلى علم للفلك يهدى الإنسان فى ظلمات البر والبحر، والهندسة إلى بناء الهياكل العظيمة، والموسيقى إلى آلات للطرب. ونشأت علوم الطب والصيدلة والتشريع رعاية للصحة. وقامت علوم اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، كلها تضع الإنسان فى مركزها.

ولكن سيطرة الدولة ونجاحها ضد المعارضة جعلتها تضع «الله» محور الكون وأساس

العالم. ثم تمثل الحاكم دور الله. فاستقر فى وعينا القومى أن الإنسان أشبه بالصرصور، حقير ذليل، تافه فان، جاهل عاجز. فظننا أنه غير قادر على التنمية، وغير جدير بالثقة، وغير مؤهل للرسالة. وفى الوقت الذى نعيد بناء موروثنا الثقافى بحيث يعود للإنسان كفته الراجحة تصبح حضارتنا من جديد حضارة الإنسان، ونستطيع أن ندافع فى أوطاننا عن حقوق الإنسان، وأن نوجه التنمية لصالح الإنسان، وأن يصبح التحديث فى النهاية دفاعاً عن كرامة الإنسان.

٤ - كما أن تركيز الإسلام على المجتمع أوضح من أن يشار إليه. فالمسلمون أمة واحدة، تعبيراً عن الله الواحد. والمجتمع الإسلامى مجتمع واحد لا وجود فيه لفروق شاسعة بين الأغنياء والفقراء. والمجتمع الواحد الذى فيه إنسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه. وليس منا من بات شبعان وجاره طاو. ليس الأمر مجرد زكاة، ففى المال حق غير الزكاة. أن تحليل لفظ «المال» اشتقاقاً يدل على أنه لفظ مركب من «ما» اسم الصلة، «لـ» حرف الجر أى أن المال ليس جوهراً أو شيئاً بل هو علاقة. الملكية إذن وظيفة اجتماعية. للإنسان حق التصرف والانتفاع والاستثمار، وليس له حق الاكتناز والاحتكار والاستغلال. وإن حدث فإن للحاكم حق التأميم والمصادرة لصالح بيت المال.

وقد اتضح ذلك فى علوم التشريع، فى علم أصول الفقه، عندما أصبحت المصالح العامة أساس التشريع، وأن ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن، وأن لا ضرر ولا ضرار، وأن درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح، وأن الضرورات تبيح المحظورات. بل توقف الحدود فى أوقات المجاعة والبطالة والفساد والاثارة الجنسية وعدم الأمان الاجتماعى حتى ترتفع الموانع، وتتحقق الشروط، ويُعطى للمسلمين حقوقهم قبل أن يؤدوا واجباتهم. وظهرت المدن الفاضلة فى علوم الحكمة، يرأسها الفيلسوف وليس الضباط أو الأمير، العسكر أو الملوك. وهو مجتمع الاقطاب والابدال عند الصوفية، أخوان الصفا وخلان الوفا عند الحكماء. لذلك قامت كثير من الثورات الاجتماعية التى قادها الفقهاء والعلماء والصوفية والحكماء لاعادة توزيع الدخل باسم الإسلام.

ولكن الذى ترسب فى وعينا القومى هو قيمة الفرد المطلق. فالامام وحده صاحب الحق والسلطة، بيده الملك، يعتبر كل أموال الشعب ملكاً له، رزقاً ساقه الله إليه. وكل رزق، حلالاً كان أم حرماً، بركة من الله. لقد خلق الله الناس طبقات، وجعلهم فوق بعض درجات. فالملكية مقدسة، وثورة الفقراء سرقة، ورد فضول أموال الأغنياء على الفقراء خروج

على النظام الاجتماعى، والمجتمع تجارى مفتوح، وعلاقة الإنسان بالله مكسب وخسارة، وربح مضاعف عشرات الأمثال. بل أن الجنة درجات يتم التسابق إليها. ومن يبنى لله بيتاً فى الدنيا يبنى له الله قصراً فى الجنة.

وفى الوقت الذى يعاد فيه بناء وعينا القومى بحيث يكون مفهوم المجتمع الواحد الخالى من الطبقات هو الرافد الأساسى فيه وتتقلص منه الأسس التاريخية لتكوين المجتمع الطبقى يمكن أن يكون مفهوم المجتمع فى الإسلام أحد مقومات الحداثة.

٥ - أما التاريخ فإنه واضح للعيان فى القصص القرآنى، ووصف دور الأنبياء فى تقدم التاريخ، وانتصارهم فى معاركهم السياسية والاجتماعية وقيادتهم لشعوبهم ضد مظاهر الظلم والطغيان والفساد الاجتماعى. موسى ضد فرعون، والمسيح فى المجتمع الرومانى، ومحمد ضد مجتمع التجار فى مكة. لذلك كان القرآن ينهى القصص بإستمرار بالعظة والعبرة فى صياغة «لقد كان قصصهم عبرة لأولى الألباب» حتى يتحول التاريخ إلى بعد شعورى عند المسلمين، ويتكون لديهم الوعى التاريخى اللازم لوعى الحاضر والتخطيط للمستقبل. بل أن ألفاظ التقدم والتأخر ألفاظ قرآنية «ينبأ الإنسان يومئذ بما قدم وأخر»، «لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر». وظهر التقدم فى توالى الأنبياء، نبياً وراء نبى حتى إنتهاء عصر النبوة وإكتمال الوعى الإنسانى الذى أصبح قادراً على الاعتماد على النفس بالعقل فى قدرته على الفهم، وبالحرية فى القدرة على الاختيار الحر. كما ظهر التقدم فى صلب الوحى، فى النسخ، عندما أصبح الزمان والتطور أساس إعادة صياغة الأحكام الشرعية كما كان الواقع من قبل مناسبة استثارته ونزوله.

وظهرت معانى التقدم ومساراته فى العلوم الإنسانية. ففى علم أصول الدين كان الله عند الكرامية محلا للحوادث أو بتعبير هيجل الله هو التاريخ.وكان القرآن عند المعتزلة مخلوقاً أى ابداعاً بشرياً فى قراءته وفهمه وتحقيقه. كما تطورت النبوة فى التاريخ فى عدة مراحل أساسية علاماتها أولو العزم من الرسل: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد، كل مرحلة تنسخ سابقتها. ثم صغر النسخ وأصبح داخل آخر مرحلة دلالة على تطور التشريع، ومواكبة لتطور الوقع. بل لقد ظهر التقدم أيضاً فى المعاد، استمراراً للحياة بعد الموت، واستمراراً للدنيا فى الآخرة. ظهر التقدم المعكوس أى النكوص فى الامامة. وتحولت الخلافة إلى ملك عضود، وأن خير القرون قرن النبى ثم الذى يلونه ثم الذى يلونه. ثم قدم الشيعة تصوراً آخر يقوم على إمكانية التقدم والنهوض، وتحول التاريخ من جديد إلى عصر الخلافة عن طريق المهدى المنتظر الذى سيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وظهر التقدم

فى علم الأصول فى تتابع الأدلة الأربعة من الكتاب إلى السنة إلى الاجماع إلى القياس، من الأصل الأول إلى تحققه فى الزمان والمكان الأولين فى العصر البطولى والنماذج الفريدة إلى تعينه فى الوعى الجماعى للأمة فى كل عصر إلى تمثله فى الوعى الفردى للمجتهد أينما كان. وعند الحكماء والصوفية ظهر التقدم بإعتباره ارتقاء روحياً فى نظرية الاتصال، إرتقاء الصوفى من مقام إلى مقام، وتحوله من حال إلى حال حتى المقام الاسنى، مقام الفناء.

ولكن الذى ترسب فى وعينا القومى هو التقدم المعكوس أى النكوص وإنهيار التاريخ وضياع النموذج الأول وإمكانية عودته من جديد. فقد جاء الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، من البدو إلى الحضر ثم إلى البدو من جديد. تقوم الدول وتنهار وتكتمل الدورة فى أربعة أجيال ثم تبدأ من جديد كما عرض ابن خلدون فى تصوره الدائرى للتاريخ. كما ترسب فى وعينا القومى، تعويضاً عن هذا الإنهيار للتاريخ، الارتقاء الصوفى والهروب إلى خارج التاريخ، إلى الملأ الأعلى: سقوط ثم إنفراج، إنهيار ثم ارتقاء، جريمة ثم هروب.

إن التحدى أمام الإسلام الآن ليس فى عدم وجود مقومات التحديث فيه ولكن فى غيابها عن وجداننا القومى منذ هزائمنا الأخيرة فى عصر التدهور والإنهيار، منذ سقوط الأندلس وعصر ابن خلدون حتى الآن. والسؤال لنا: كيف يمكن اعادة بناء مخزوننا النفسى فى وعينا القومى من أجل تقليص ثقافة السلطة التى استقرت وثبتت منذ ألف عام حتى يمكن ابراز ثقافة المعارضة التى حملت مقومات الحداثة. إن مأساة التغير الاجتماعى منذ فجر النهضة العربية الحديثة هو أننا نريد تغيير الواقع بفكر السلطة. أما ثقافة المعارضة فتستوردها النخبة المثقفة من الماركسية والليبرالية والقومية. فسهل حصارها واتهامها بالالحاد والشيوعية والأفكار المستوردة والتغريب. وفى الوقت الذى يتم فيه تغيير الواقع العربى بثقافة المعارضة المستمدة من مخزوننا النفسى القديم والموجود فى تراث المعتزلة والخوارج والشيعة والحلاج والأصوليين وابن رشد ولدى ثورات القرامطة والزنج نستطيع أن نواجه تحديات العصر. فلا تنتكس ثوراتنا بعد حين، وتنقلب إلى ثورات مضادة من داخلها ولا تتوقف حركات التغير الاجتماعى أو تتم لصالح النخبة الحاكمة.

(٦)

هل غاب مفهوم التقدم فى تراثنا القديم؟

إن البحث عن مفهوم التقدم فى تراثنا القديم حضوراً أو غياباً، صراحة أو ضمناً لهو أحد المداخل للبحث عنه فى وجداننا المعاصر. فتراثنا القديم مازال حياً فى الوجدان، حاضراً من الماضى فى الحاضر، مؤثراً فيه، يعطينا تصوراتنا للعالم ويمدنا بموجهات السلوك. وإذا كان تقدم المجتمعات لا يتم إلا بعد تصور التقدم، فإن البحث عن مفهوم التقدم يكون شرط تحقيق التقدم وإلا وقعنا فى خطأين متعارضين على التبادل: السلفية التى تود الحاق الحاضر بالماضى، فإنه لا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها، والثانى العلمانية التى تود إلحاق الحاضر بالمستقبل لحاقاً بمظاهر التقدم عند باقى الشعوب. والحقيقة أن كلاً الخطأين هو اغفال للحاضر، ولنوعية المرحلة التاريخية التى نمر بها، مرحلة الانتقال من القديم إلى الجديد على مستوى التاريخ العام منذ سبعمائه عام أو مرحلة الانتقال من الإصلاح إلى النهضة على مستوى التاريخ الحديث منذ مائتى عام. وهو ما يحاوله «الإسلام التقدمى» فى تونس و«اليسار الإسلامى» فى مصر.

والتقدم المقصود هنا ليس التقدم المادى كما هو الحال فى الغرب حالياً، معدل الانتاج الصناعى والزراعى، ووفرة الخدمات، وارتفاع مستوى المعيشة، وزيادة الأجور وانتشار التعليم، والرعاية الصحية، وزيادة الاستهلاك.. الخ بل هو التقدم كرؤية أو كبناء نفسى، التقدم كإحساس أو كشعور، كغاية أو هدف، كمطلب أو مقتضى. وهو ما يوجد فى الخطاب العربى المعاصر عندما يناضل المفكر العربى من أجل التقدم، وما يوجد فى كثير من الأحزاب التقدمية العربية وحركات التقدم وجماعات التقدم... الخ. فالتقدم شوق. واضح شعورياً وإن كان غامضاً ذهنياً وصعباً عملياً.

والتقدم اشتقاقاً من فعل «قدم» أى «أتى». وهو نفس الفعل الذى يعنى «تقادم» أو «بلى» . فالقادم أى الآتى هو الذى يبلى. فإذا كان الفعل رباعياً تقّدم فإنه يعنى أحضر وأتى. وإذا كان خماسياً «تقّدم» فإنه يعنى الذهاب إلى الأمام، والخطو قدماً. يشير التقدم اشتقاقاً إذن إلى أبعاد الزمان الثلاثة: المستقبل الذى يأتى إلى الحاضر، والحاضر الذى

مهرجان قابس الدولى، تونس، يوليو ١٩٨٩ .

يذهب إلى الماضى. ومن يشاء التقدم أى الخطو إلى الأمام من الحاضر إلى المستقبل فعليه أن يقوم بالحركتين معاً تحقيق المستقبل فى الحاضر ثم أرجاع الحاضر إلى الماضى. تأخذ العلمانية الحركة الأولى، تحقيق المستقبل فى الحاضر ، وتأخذ السلفية الحركة الثانية، أرجاع الحاضر إلى الماضى. أما الإسلام التقدمى أو اليسار الإسلامى فإنه ينقل الحاضر إلى مرحلة أخرى اعتماداً على الماضى بإزالة عقبات التقدم واعتماداً على مقومات التقدم. فهو الذى يتقدم إلى الأمام من الحاضر إلى المستقبل، وليس من المستقبل إلى الحاضر كما تفعل الحركة العلمانية أو من الحاضر إلى الماضى كما تفعل الحركة السلفية.

ولفظ «قدم» ومشتقاته لفظ قرآنى. ذكر حوالى خمسا وثلاثين مرة بمعانى مختلفة مثل أتى فى «وقدمنا إلى ما عملوا» (٢٥ : ٢٣)، أحضر فى «قالوا ربنا من قدم لنا هذا» (٣٨ : ٦١)، سلف فى «ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر» (٤٨ : ٢)، سار فى المقدمة مثل «يقدم قومه يوم القيامة»(١١ : ٩٨)، استعجل فى «فإذا جاء أجلهم لا يستقدمون ساعة ولا يستقدمون» (٧ : ٣٤)، وأخيراً تقدم بمعنى السير إلى الأمام فى الخير فى مقابل التخلف فى «لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر» (٧٤ : ٣٧). لفظ التقدم إذن ليس حكراً على الغرب بل هو فى أصل اللغة وفى مصدر الوحى الأول وهو القرآن، وإن كان قد شاع فى الغرب فى فلسفة التاريخ مع شيوع ثقافة الغرب وتبعيتنا لها. كما شاع لفظ التقدم ومعناه فى تراثنا القديم إما خروجاً من القرآن صراحة أو ضمناً أو خروجاً من اللغة تلقائياً عند نشأة المصطلحات. وقد جعل المتكلمون التقدم والتأخر من أقسام المضاف وهو أحد الأعراض. وجعل الحكماء التقدم على خمسة أوجه: بالعلية مثل تقدم العلة على المعلول، وبالذات مثل تقدم الواحد على الأثنين، وبالزمان مثل تقدم موسى على عيسى، وبالشرف مثل تقدم أبى بكر وعمر، وبالرتبة كما هو الحال فى صفوف المسجد. وجميعها تشترك فى معنى زائد وهو أن للمتقدم أمراً زائداً ليس للمتأخر. فالتقدم بالعلية موجد، والمتقدم بالذات مقوم، والمتقدم بالزمان أطول، والمتقدم بالشرف أكمل، والمتقدم بالرتبة أول.

أما معانى التقدم وحركته فقد وجدت فى كل العلوم الإسلامية: العقلية النقليةمثل علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف، وهى العلوم التى ترسبت فى وعينا القومى قدر ترسب العلوم النقلية الخالصة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، وبعد أن غابت العلوم العقلية الخالصة الرياضية والطبيعية والإنسانية.

ففى علم أصول الدين ظهرت معانى التقدم فى الطبيعيات الأولى قبل التوحيد والتى من خلالها تقام الأدلة على وجود الله. فالتقدم يحدث فى الطبيعة بعد دفع اليد الكرة.

تتحرك الكرة حتى يقف أمامها مانع يمنعها من الحركة. وإذا ما أصطدمت كرة بأخرى تحركت الثانية بالحركة المتولدة من الكرة الأولى التى تولدت حركتها من قذف اليد. فالتقدم يحدث فى الطبيعة بفعل الإنسان، ويظل فيها طالما غابت الموانع. ويزداد بدفع جديد.

كما ظهر مضمون التقدم فى السمعيات فى النبوة والمعاد. فالنبوة تعنى تطور الوحى فى التاريخ منذ آدم حتى محمد فى مراحل كبرى: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد، وهم أولو العزم من الرسل. وكل مرحلة تمثل تقدماً عن المرحلة السابقة. كلها تعلن أصلاً واحداً وهو التوحيد وأن اختلفت الشرائع طبقاً للزمان والمكان. وكل شريعة متقدمة تنسخ الشريعة السابقة نظراً لتطور الواقع الاجتماعى واحتياجه إلى شريعة متجددة تطابق الجديد. كما يحدث النسخ أيضاً داخل آخر مرحلة نظراً للايقاع السريع للتطور، لم يعد التطور يقاس بمئات السنين كما كان الحال بين مراحل الوحى السابقة، بين فترات الأنبياء، بل يقاس بالسنة الواحدة أكثر أو أقل كما هو الحال فى الشريعة الإسلامية التى تم النسخ فيها على مدى عشر سنوات. فالتقدم يفرض قانونه، والواقع المتطور يفرض شريعته المتجددة، التقدم جوهر الزمان، والتطور سنة الكون.

وبالاضافة إلى هذا التقدم فى الماضى، من الماضى إلى الحاضر، من التاريخ إلى زمان العصر يستمر التقدم أيضاً من الحاضر إلى المستقبل فى المعاد. فحياة الإنسان ممتدة بعد الموت بصورة أخرى. قيمة الإنسان فى الحياة الأخرى عمله. والجزاء من جنس الأعمال. الموت ليس نهاية كل شىء بل هو بداية لشىء آخر، بداية للذكرى والأثر والعمل الصالح فى الدنيا، وللجزاء والثواب فى الآخرة .

وفى مقابل ذلك، ظهرت فى نهايات الأمامة عدة معانى للتقدم المنكوص أو ما عرف فى فلسفة التاريخ فى الغرب باسم قانون القهقرى Regression, Ricorsi ابتداء من سؤال فى الأمامة: هل تجوز أمامة المفضول مع وجود الأفضل؟ وهو سؤال يعبر عن الخلاف حول الأمامة أيام الفتنة الكبرى: هل تجوز أمامة معاوية بالرغم من وجود علىّ؟ أفتى الأمويون وعلى رأسهم مالك بالجواز، وأفتى الشيعة والمعتزلة والخوارج بالتحريم. الفريق الأول، فريق السلطة يرضى بالواقع، والفريق الثانى فرق المعارضة تريد المثال. ثم افرزت فرقة السلطان الأموية أولاً الأشعرية ثانياً تصوراً منهاراً للتاريخ بحيث يصعب بعد ذلك النهوض والمقاومة. وأيدوه بأحاديث ضعيفة أو موضوعة لاضفاء الشرعية على هذا التصور المنهار مثل «خير القرون قرنى ثم الذين يلونه...». أو «الخلافة من بعدى ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى

ملك عضود.» أو «جاء الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء من أمتى..» ويتم تأويل بعض آيات القرآن لمزيد من الشرعية لهذا التصور مثل «وخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات» (١٩ : ٥٩) أو «فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى» (٧ : ١٦٩) وهى تنطبق على أهل الكتاب ثم عمتها فرقة السلطان على المسلمين أيضاً. ويقضى هذا التصور بأن التقدم فى الزمان إنهيار بالضرورة، وأنه كلما تقدم الزمان كلما قل الفضل، وأننا إذا أردنا اللحاق بالأفضل فعلينا العودة إلى الوراء فلا حكم إلا بالعودة إلى عصر النبوة والخلافة، ولا حل لأزمات الحاضر إلا بالعودة إلى عصر الرسول وعصر الخلفاء الراشدين.

لذلك تبنت فرق المعارضة خاصة من أهل السنة والشيعة على السواء مفهوماً مضاداً هو المهدى المنتظر الذى سيقلب الموازين، ويرفع التاريخ من السقوط والإنهيار إلى التقدم والرقى، يملؤ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، ينصر المظلومين، ويأخذ حق المستضعفين. وعلى الناس الانتظار حتى يحين الوقت. قد يختفى الأمام تقية عند الشيعة ولكن ليعاود الظهور. وقد يخرج الأمام عند أهل السنة إذا ما دعا الداعى ولم تفلح النصيحة من على المنابر، ولم يجد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى يقوم به المحتسبون، ولم يرعو الأمام الظالم، ولم يمتثل إلى فتوى العزل من قاضى القضاء.

وفى علوم الحكمة ظهرت معانى التقدم فى الالهيات خاصة فى الصلة بين العقل الإنسانى آخر قوة من قوى النفس والعقل الفعال وهو الله. ترتقى النفس الإنسانية من النفس النباتية إلى النفس الحيوانية إلى النفس الإنسانية. ثم ترتقى قوى النفس النباتية من القوة الغاذية إلى القوة النامية إلى القوة المولدة. وترتقى قوى النفس الحيوانية من القوة الحاسة إلى القوى المحركة. وترتقى القوى الحاسة من القوى الخارجية، السمع والبصر والحس والذوق والشم إلى القوى الداخلية فى النفس الإنسانية، التذكر والتخيل والتوهم. وترتقى القوى المحركة من الحركة اللاارادية النزوعية فى الحيوان إلى الحركة الارادية فى الإنسان. ثم تظهر النفس العاقلة فى الإنسان، وترتقى من العقل الهيولانى إلى العقل المستفاد إلى العقل بالفعل أو من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل بفضل اشراق العقل الفعال وفيوضاته فيه. ولكن هذا التقدم فى النفوس والعقول حتى مرحلة الاتحاد بالعقل الفعال إنما هو تقدم معرفى أولاً وأخلاقى فردى ثانياً وصاعد إلى أعلى منعرج إلى السماء ثالثاً. فهو تقدم صوفى روحى اشراقى. تهبط المعارف فيه نزولاً من السماء وليس صعوداً من الواقع كما هو الحال فى أسباب النزول. الغاية منه الخروج من العالم كما هو الحال عند الصوفية وليس

الدخول فيه وتطبيق الشريعة كما هو الحال عند الفقهاء. وهو ما عرف بنظرية الاتصال فى علوم الحكمة عند الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن طفيل.

وفى العمليات، فى الأخلاق والاجتماع والسياسة، ظهر نفس التقدم الرأسى صعوداً وهبوطاً.فالأخلاق النظرية أسمى من الأخلاق العملية. وكلما صعدنا إلى أعلى ازداد النظر وقل العمل. لذلك كان النظر أعلى قيمة وفضلاً من العمل. وكان من يعمل بذهنه. مثل الفيلسوف، أعلى فضلاً من الذى يعمل بيده كالصانع. وفى المدينة كانت المدينة الفاضلة التى يترأسها الفيلسوف الملك الامام النبى أعلى قيمة من المدن الجاهلة والبدالة ومدن التغلب والخسة التى يترأسها الجهال أو الذين بدلوا الحق باطلاً والباطل حقاً أو الذين غلبوا الأمم بالقهر والقوة والذين سعوا وراء المال. ورئيس المدينة اعلاها فضلاً وعلماً، القواد والوزراء والمديرون حتى نصل إلى الطبقات الدنيا من الصناع الزراع والخدم. كلما صعدنا إلى أعلى زاد الكمال وقل النقص، وكلما نزلنا إلى أسفل قل الكمال وزاد النقص. التقدم إلى أعلى، ولا يقدر عليه إلا الصفوة.

وشارك الصوفية الحكماء فى اتجاه التقدم. فهو أيضاً عندهم انعراج إلى أعلى تأويلاً للنص وخروجاً به من أسباب النزول فى العالم إلى أصله الأول بعد تمثله وفهمه كطاقة وحركة وطريق. ويصف الصوفية طريقهم إلى الله صعوداً إلى أعلى من التوبة حتى الفناء على مقامات سبع أو تسع أو إحدى عشر أو ثلاثة عشر مقاماً ابتداء من التوبة والرضا والتوكل والورع والزهد والصبر والشكر.. الخ. كل مقام أعلى من مقام، يحصل عليه الصوفى بجهده وعرقه، بكده واجتهاده حتى يسقط التدبير ويتحقق بالفناء. وفى كل نقطة عبور من مقام إلى مقام ترد على الصوفى الأحوال من عين الجود وليس ببذل المجهود. يرد عليه حالان متضادن ينقلب بينهما إلى نقطة عبور أخرى حيث يرد عليه حالان متضادان أخريان أعلى وأسمى حتى تنتهى نقاط العبور. وهذه الحالات المزدوجة بقدر نقاط العبور عدداً وهى: الخوف والرجاء، السكر والصحو، القبض والبسط، الهيبة والأنس، الجمع والفرق، الغيبة والحضور، المحو والاثبات، الستر والتجلى، القرب والبعد، الفناء والبقاء،.. الخ ولكن يظل التقدم انعراجاً إلى أعلى، خروجاً عن العالم، اغتراباً فيه، رأسياً لا أفقياً، وهما لا حقيقة، خيالاً لا واقعاً، تمنياً لا فعلاً. بإستثناء من يتحول من الصوفية إلى رباط وجهاد، ويعود إلى العالم، ويقاوم الظلم، ويشارك فى الثورة، ويقود المستضعفين كما فعل الحلاج، والمهدى فى السودان، والسنوسى فى ليبيا.

وفى أصول الفقه الذى يضم علم مصطلح الحديث فى تحليل الرواية، التواتر فيه تقدم

فى الزمان، ونقل للحديث من جيل إلى جيل. تجانس انتشار الرواية فى الزمان أحد شروط التواتر، أن يكون أول الرواية مثل وسطها ونهايتها من حيث درجة الانتشار والذيوع. والأدلة الشرعية أربعة: الكتاب والسنة والاجماع والقياس، تقدم فى الزمان من حيث تحقق الوحى فى التاريخ من لخطته الأولى وقت الاعلان عنه فى أسباب النزول كحل لمشكلات اجتماعية جزئية (القرآن) إلى اللحظة الثانية كتطبيق ثان له فى حياة الرسول مع تفصيلات أكثر وبيانات أوضح (الحديث) إلى اللحظة الثالثة كتطبيق ثالث له فى كل عصر ولدى كل جماعة (الاجماع) إلى اللحظة الرابعة فى كل اجتهاد فردى واستدلال شخص من أجل استنباط حكم لواقعة جديدة (الاجتهاد). هناك تقدم إذن فى مصادر التشريع من المصدر الأول حتى المصدر الرابع، وهو تقدم فى الزمان من عصر الاعلان عن الوحى حتى نهاية الزمان، تقدم فى التشريع يقوم على قدرة العقل على الاستنباط أى الابداع التشريعى، تقدم من العام إلى الخاص، ومن الخاص إلى الأخص، من القاعدة العامة إلى الواقعة الجزئية. وهو تقدم نازل، اتباعاً للتنزيل، من النص إلى الواقعة، من الماضى إلى الحاضر (من القرآن والحديث إلى الاجتماع) ومن الحاضر إلى المستقبل (الاجتهاد)، القياس الذى لا ينقطع إلى نهاية الزمان.

وفى مباحث اللغة يظهر التقدم أيضاً فى معانى الكلمة. فإذا كان المعنى الاشتقاقى هو تثبيت للكلمة فى واقعها الحسى، وإذا كان المعنى الاصطلاحى هو تثبيت آخر للكلمة فى واقعها التشريعى فإن المعنى العرفى التداولى هو تحريك للمعنى فى كل عصر ولدى كل جماعة طبقاً للاستعمال. كما أن منطق التشابه: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المجمل والمبين، المحكم والمتشابه، المطلق والمقيد... الخ إنما هو جدل الثابت والمتغير، الساكن والمتحرك حتى يسمح اللفظ بتأويله وتقييده واحكامه وبيانه طبقاً لكل عصر.

وفى علوم التاريخ ظهر التوالى فى الزمان فى كتب الحوليات ورصد حوادث كل سنة أو كل مائة سنة دون استقراء لقوانين التاريخ. كما ظهر التقدم فى كتب الطبقات، طبقات المعتزلة أو الفقهاء أو الأدباء أو الصوفية، جيلاً وراء جيل دون درس مستفاد أو قانون عام. ثم ظهر ابن خلدون ليأخذ العبرة، ويستخلص الدرس العام من الحوادث الجزئية المتفرقة. عرف قانون التطور، وانتقال الشعوب من البداوة إلى الحضارة، من الصحراء إلى المدن، من التقشف إلى الترف، من العصبية إلى التفتت والضياع. ما تنهض المجتمعات إلا لكى تسقط، وما تتقدم إلا لكى تنتكص. وتتوالى الدورات. صحيح أن المجتمع الجديد لا يبدأ من الصفر بل من مكتسبات الدورة الأولى ولكن مصير الدورة الثانية مثل الأولى «وتلك الأيام

تداولها بين الناس»(٣: ١٤٠). ومصير كل دورة أربعة أجيال لا يقوم العرب إلا بصبغة نبوة أو ولاية ولا يقطن العرب مكاناً إلا حل فية الخراب.

ثم حاول الفكر العربى المعاصر، بعد اتصاله بالمغرب، فـحر مفهوم التقدم فى الوجدان العربى المعاصر. حاول ذلك الاصلاح الدينى. فسأل شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وحول الافغانى رصد قوانين للتاريخ وسننا للكون ووجدها فى قيم الشرف والأمانة والأخلاص. وبين محمد عبده فى «رسالة التوحيد» لماذا انتشر الإسلام بسرعة لم يشهد لها مثيل فى التاريخ. وحاول أديب اسحق، تلميذ الأفغانى، عرض فلسفات التاريخ فى الغرب لعلها تستطيع أن تكون نموذجاً لشعوب الشرق. وبيّن الكواكبى أهمية الحرية كعنصر من عناصر التقدم فى «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد». كما بين أن اللامبالاة والفتور سبب من أسباب التخلف فى «أم القرى». وعرض محمد اقبال فى «تجديد التفكير الدينى فى الإسلام» لمبدأ الاجتهاد وسماه مبدأ الحركة فى الإسلام. وحاول جاهداً نقد التصور الثابت للكون داعياً ومؤكداً أن تصور الإسلام للكون تصور حركى. صيرورة وتغير وتطور وحياة ونماء. وكتب سيد قطب «التاريخ فكرة ومنهاجاً» ليبين نفس الحقيقة. وقد نقل محمد عبد السلام فرج فى «الفريضة الغائبة» تصور التاريخ نقلة نوعية عندما بدأ ينتقل من الماضى إلى المستقبل، وبأن الإسلام قادم وليس ذاهباً، وبأن الغد يحتوى على إمكانية تغير وثورة أكثر من الأمس تجنيداً للناس وتحميساً لهم على الجهاد. وكان مفهوم التقدم، واقعه ورموزه، أحد الموضوعات الرئيسية فى الفكر العلمى العلمانى عند شبلى شيل ويعقوب صروف ونقولاً حداد وولى الدين يكن وسلامة موسى وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا. ولكنه تقدم على النمط الغربى، التقدم العلمى والثورة الصناعية وما يتطلب ذلك من تعليم وتمدين وتحضر وعمران. راجت نظرية التطور لداورن عند سلامة موسى وإسماعيل مظهر. وبحث شبلى شميل الحياة وأصلها والأدوار الجليدية وتاريخ الاجتماع الطبيعى. ولم يتخلف الفكر الليبرالى عند الطهطاوى وخير الدين التونسى وابن أبى ضياف ولطفى السيد وطه حسين والعقاد عن تناول مفهوم التقدم وأخذ النموذج الغربى فى مظاهر الحياة العصرية: الحرية والديموقراطية والحياة النيابية واقامة المؤسسات، وتحقيق النظام العادل غرزاً لفلسفة التنوير ربما قبل الأوان ونقلاً عن الغرب وليس إستنباطاً من قاع التراث ومن أعماق الوعى القومى.

ولما كانت صلتنا بالغرب مازالت قائمة فكيف يمكن الاستفادة من فلسفات التقدم فيه فى سؤالنا: هل غاب مفهوم التقدم فى تراثنا القديم؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل هذا الغياب القديم هو سبب غياب الاحساس بالتقدم فى وجداننا المعاصر؟ لقد نشأت فلسفة

التاريخ فى الغرب ابان تغير الظروف الاجتماعية والسياسية التى عاشها الغرب ابان تحوله من العصر الوسيط إلى الاصلاح الدينى وعصر النهضة بعد أن كسب معركة القدماء والمحدثين لصالح المحدثين، وبعد البداية بالكوجيتو «أنا أفكر فأنا إذن موجود» والتحول من التمركز حول الله Théocentrisme كما كان الحال فى العصور الوسطى إلى التمركز حول الإنسان Anthropocentrisme، والاعتماد على الجهد الذاتى فى تأسيس نظرية جديدة للمعرفة، ونظرية أخرى للوجود، ونظرية ثالثة للقيم. ثم جاء هردر، مؤسس فلسفة التاريخ كى يحول العناية الالهية كصفة من صفات الله إلى قانون للتاريخ. وكان يواقيم الفيورى Joachime de Flore من قبل فى القرن الثالث عشر أثناء الحروب الصليبية قد حاول تغيير محور التثليث، الأب والابن والروح القدس، من المحور الرأسى إلى المحورالأفقى، من ملكوت الأب إلى ملكوت الابن إلى ملكوت الروح القدس فى فلسطين والقدس كى يدفع الصليبيين إلى بيت المقدس! واستمرت فلسفة التاريخ فى كل عصر تحاول صياغتة روحه كما حدث فى عصر التنوير عندما بلغ تطور التاريخ الذروة فى مثل العقل والحرية والعدالة والمساواة والطبيعة والتقدم عند كانط ولسنج. فالتاريخ عند كانط يسير من الغريزة إلى العقل، والنبوة عند لسنج تطور من الطفولة (اليهودية) إلى الصبا (المسيحية) إلى الرجولة (فلسفة التنوير) وهى فى رأينا الإسلام الذى أتى كى يثبت قدرة الإنسان على الفهم وعلى السلوك الحر وكما وضح ذلك عند المعتزلة فى أصول التوحيد والعدل. وبين فيكو أن مسار التاريخ هو من عصر الآلهة إلى عصر الأبطال إلى عصر البشر. وبين هيجل أن مسار التاريخ من الشرق القديم إلى الشرق الأوسط إلى الغرب الحديث. كما بين كومت أن هذا المسار من الفكر الدينى اللاهوتى إلى الفكر الميتافيزيقى إلى الفكر العلمى. استطاعت إذن فلسفات التاريخ فى الغرب أن تواكب تقدم الوعى الأوربى ومراحله وأن تحقب تاريخه من عصر إلى عصر، من عقلانية السابع عشر إلى تنوير الثامن عشر إلى علمية التاسع عشر إلى أزمة العشرين. وظل الغرب يزهو علينا بأنه وحده هو الذى اكتشف الزمان والتاريخ بينما نحن مازلنا نعيش فى الخلود خارج التاريخ أو على هامشه واطرافه. تظهر فلسفات التقدم عندما يحدث التقدم بالفعل كما حدث ذلك فى الغرب. أما نحن فنحاول صياغة مفهوم للتقدم ونقرأ رموزه دون أن نحدثه واقعاً فنتعثر لأننا لا نصوغ واقعاً حادثاً بل نعبر أمنيات فى التقدم أو نضع أنفسنا فى تاريخ لم نصنعه وهو تاريخ الغرب ونتكلم فى التقدم ونحن لم نساهم فيه.

والآن: ما العمل أمام التقدم، مفهوماً ورمزاً وواقعاً؟ فلسفة جديدة للتاريخ تكون لها مهام ثلاثة:

أ – تأصيل مفهوم التاريخ فى تراثنا القديم سلباً وإيجاباً حتى يمكن البناء عليه. فمنذ ابن خلدون بعد السبعمائة سنة الأولى لم يظهر فيلسوف جديد للتاريخ يعيد النظر فيما قال ابن خلدون فى وصفه للحضارة الإسلامية فى فترتها الأولى، ويضم إليها الفترة الثانية السبعمائة سنة الثانية من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر ويتنبأ بمسار التاريخ فى السبعمائة سنة الثالثة فى بداية المراحل أو نهايتها. نشأ عند ابن خلدون فى نهاية الفترة الأولى، وينشأ من جديد فى جيلنا فى نهاية الفترة الثانية وبداية الفترة الثالثة. وإذا كان التاريخ فى النهاية يبدو متشائماً كما هو الحال عند ابن خلدون فإنه يبدو فى البداية متفائلاً بامكانية نهضة جديدة. فإذ كان ابن خلدون قد حاول معرفة أسباب الانهيار فإننا نحاول إرساء شروط النهضة.

ب – رصد رموز التاريخ فى الغرب لمعرفة هذا النموذج الذى أصبح قطب جذب لنا فى فكرنا المعاصر ومازال كذلك حتى الآن، وتوسيع منظور التاريخ وتحقيبه بدلاً من أن نكون بدايات الإنسانية وهى مازالت تحبو حتى تشب وتنضج فى الغرب. لكل حضارة دورتها، الصين، والهند، وفارس، وما بين النهرين، ومصر، وكنعان، واليونان، والرومان، والغرب الوسيط، والغرب الحديث. وهناك تراكم تاريخى من دورة إلى أخرى في مسار الحضارات البشرية من الشرق إلى الغرب. ويكون السؤال لنا. وإذا كان الغرب الحديث قد بدت نهايته كما تبدو فى أزمة القرن العشرين وكما يشهد بذلك فلاسفته فى التاريخ المعاصرون مثل اشبنجلر وتوينبى وكما وصف هوسرل فى «أزمة العلوم الأوربية» فمن الذى له الريادة الآن؟ هل يتحول مسار التاريخ من الغرب إلى الشرق من جديد بعد نهضة الصين والهند واليابان وبعد الثورة الإسلامية فى ايران والثورات العربية وتحرر العالم الثالث فى أفريقيا وأسيا وأمريكا اللاتينية؟

جـ – معرفة واقع التاريخ، المرحلة التاريخية التى يعيشها جيلنا اليوم حتى لا يقوم بدور أجيال مضت فيقع فى السلفية أو بدور أجيال قادمة فيقع فى العلمانية الغربية. ودون هذا الوعى التاريخى يصبح وعينا السياسى فارغاً، معلقاً فى الهواء كما هو الآن. فالوعى التاريخى شرط الوعى السياسى. والوعى السياسى لا يكون إلا وعياً تاريخياً. جيلنا هو الذى ينقل مجتمعه من الاصلاح إلى النهضة، من القديم إلى الجديد، من النص إلى الواقع، من النقل إلى العقل، من الله إلى الإنسان، من القمة إلى القاعدة، من القهر إلى الحرية، ومن البعد الرأسى إلى البعد الأفقى. تلك مهمة جيلنا.

(٧)
الأحيـــــاء الدينى
كيف يخدم التقدم حقاً ؟

١ - الأحياء الدينى ظاهرة تاريخية

الأحياء الدينى ظاهرة تاريخية فى الغرب أو فى الشرق أو فى العالم العربى الإسلامى، الوسيط بين الغرب والشرق. والذى يمتد عبر أفريقيا وآسيا فى المركز،وأوربا وأمريكا فى الأطراف. فظاهرة الأحياء الدينى ليست قاصرة على العالم العربى الإسلامى وحده بل هى عامة فى الغرب والشرق على حد سواء بالرغم من اختلاف الظروف فى نشأتها، والأشكال فى تكوينها، والأهدف والبواعث فى حركتها.

ففى الغرب ارتبط الاحياء الدينى بنهاية الحداثة وبسلب التنوير، أفضل ما أخرج الغرب فى القرن الثامن عشر. فبعد الاصلاح الدينى فى الخامس عشر، والنهضة فى السادس عشر والعقلانية فى السابع عشر، والتنوير فى الثامن عشر، والثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر، وتكنولوجيا القرن العشرين، يبدو أن الغرب قد بدأ بغلق القوسين، قوس العصور الحديثة، ومثله فى العقل والعلم، فى النقد للموروث، وفى معرفة قوانين الطبيعة وبعد نقد كل شيء لم يعد شيئ، ومعرفة قوانين الطبيعة أدت إلى حربين عالميتين طاحنتين، وصعود النازية والفاشية، وإلقاء قنبلتين ذرتيين على هيروشيما وناجازاكى. أما الفردية وحقوق الإنسان فقد انتهت إلى الأنانية والنسبية وضياع حقوق الإنسان غير الأبيض. كما تم انتهاك مثل التنوير خارج أوربا بداية باحضار العبيد من أفريقيا إلى أوربا وأمريكا وبدايات الاستعمار الحديث والقضاء على استقلال الشعوب، ونهب ثروات الأمم المغلوبة، وقوضت الحضارة الغربية نفسها بنفسها، وانتهت إلى العدمية والنسبية والشك واللاادرية، ولم يعد الشباب قادراً على الولاء لشيء حتى للثقافات المضادة التى ازدهرت بعد ثورتهم فى ١٩٦٨ .فعادت الشعوب الأوربية تبحث فى ماضيها عن حل لأزمة حاضرها الذى كان مستقبلها فى بدايات العصور الحديثة فوجدته فى موروثها القديم، الدين أوالعرق. فظهر

كتب هذا البحث للنشر فى كتاب «مصر على مشارف القرن الحادى والعشرين» مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٩٦ .

الاحياء الدينى كنوع من الاعادة للوعى الأوربى وهوفى مرحلة الأفول والحضارة الغربية وهى فى مرحلة النهاية، وهو اختيار ما قبل المثالية، اختيار العصر الوسيط. فإذا ما عاد الوعى الأوربى إلى بداياته الوثنية الأولى فإنه يكتشف العرق كما هو الحال فى ألمانيا حالياً وصعود النازية. فالأحياء الدينى فى الغرب رد فعل على نهاية العصور الحديثة وافلاسها، ومحاولة ايجاد بداية جديدة أو عود إلى البداية القديمة.

وفى الشرق بعد بدايات التصدع فى المعسكر الشرقى نظراً للحكم الشمولى القهرى، وضياع الحريات العامة وحقوق الإنسان، وتغليب قوة الدولة على حاجات الأفراد الأساسية، إنهار الحكم كلية، وظهرت القومية العرقية لدى الشعوب المغلوبة أو الأحياء الإسلامى فى أواسط آسيا والذى امتد فوقه الاتحاد السوفيتى وكما هو الحال أيضاً فى أوربا الشرقية التى كانت تعتبر فى الأطراف، العرق عند الصرب والكروات والاحياء الإسلامى فى البوسنة والهرسك وباقى دول أوربا الشرقية عامة وفى البلقان خاصة.

وفى اليابان وكوريا، ومن أجل النهضة الاقتصادية ثم أحياء التقاليد الدينية والشعبية تأكيداً للهوية واعتزازاً بخصوصية التجربة، التمسك بالذات والانفتاح على الآخر، فظهر الاحياء الدينى الشعبى للشخصية الأسيوية فى الفن والأدب وأساليب الحياة وأنماط السلوك.

وفى فيتنام والهند الصينية وتايلاند والهند ظهر الاحياء الدينى فى البوذية والهندوكية من أجل الدفاع عن الاستقلال الوطنى ضد الاستعمار الغربى وضد القهر الداخلى، مرة كفاحاً مسلحاً فى فيتنام، ومرة مقاومة سلمية فى تايلاند والهند، باستثناء بعض ولايات الهند التى يرتبط فيها الاحياء الدينى بالعرق نظراً لتعددلقوميات والاجناس واللغات.

وفى العالم العربى الإسلامى ظاهرة الصحوة الإسلامية ظاهرة تاريخية، تتبع قانوناً للتاريخ، ومن ثم لا يمكن وقف انتشارها أو مقاومتها. فهى تمثل المرحلة الثالثة فى تطور الحضارة الإسلامية. فقد كانت المرحلة الأولى فى عصر نشأة الإسلام، وبناء الحضارة الإسلامية، وبلوغها الذروة فى القرن الرابع الهجرى، العصر الذهبى للحضارة الإسلامية، ثم انتهائها فى القرن السابع بعد هجوم الغزالى على العلوم العقلية فى القرن الخامس واعطائه السلطان ايديولوجية القوة وهى الاشعرية ومده الناس بأيديولوجية الطاعة وهو التصوف. ولم تنفع بارقة ابن رشد فى القرن السادس فى مد المسار الحضارى. وجاء ابن خلدون فى القرن الثامن ليؤرخ لمسار الحضارة الإسلامية فى هذه الفترة واضعاً قانون التطور والانهيار وأسبابهما، من العصبية إلى الترف، ومن البدو إلى الحضر.

ثم جاءت الفترة الثانية ابتداء من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر فترة الغزوات من الشرق والغرب، وفترة الحكم التركى المملوكى، عصر الشروح والملخصات. وفى نهاية هذه الفترة ومنذ مائتى عام فقط، ظهرت حركات الاصلاح الدينى فى مصر والعالم العربى والإسلامى من أجل انهاء عصر الركود والاستعمار والتخلف وبداية عصر جديد. وبعد انتصار حركات التحرر الوطنى وإنشاء الدول الحديثة وبداية عودة الاستعمار من الباب الخلفى، الاقتصادى والسياسى والثقافى، وتبعية الدولة بمحض ارادتها للدول الاستعمارية القديمة بدأ الأحياء الدينى من جديد يعود إلى المواجهة بعد أن تم استبعاده بعد الاستقلال. وخرج من العزلة أو السجن، من التهميش أو التعذيب راغباً فى الانتقام من الدول ونظمها السياسية. ويعلن نهاية عصر، السبعمائة سنة الثانية، وبداية عصر جديد، مرحلة جديدة للحضارة الإسلامية منذ القرن الخامس عشرالهجرى حتى القرن الواحد والعشرين الهجرى. فتسود روح التفاؤل، ولا يعود الإسلام غريباً كما بدأ، بل يصبح الإسلام هو الحل، الإسلام هو البديل، وبدلاً من حاكمية البشر، حاكمية الظلم، تأتى حاكمية الله، حاكمية العدل.

وفى نفس الوقت يُعاد إلى الاصلاح الدينى حميته الأولى بعد أن فقدها منذ هزيمة الثورة العرابية فى ١٨٨٢ والتى أدت إلى إحتلال مصر، وكانت قد اندلعت بسبب تعاليم الأفغانى. الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الدخل. وقد أدى ذلك إلى خفض حماس الاصلاح إلى النصف عند محمد عبده. مؤثراً التغير الاجتماعى البطئ على الثورة السياسية العارمة. وسار على أثره رشيد رضا فى تيار الاصلاح ضد السلفيين العثمانيين وضد العلمانيين الاترك حتى تم النصر للثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٤. فارتد رشيد رضا سلفياً وهابياً حنبلياً. ولما كان حسن البنا تلميذ رشيد رضا فى دار العلوم، أخذ الاصلاح على يديه، وأراد تحقيق حلم الأفغانى فى انشاء حزب ثورى يساند الإسلام الثورى ويحققه بين الناس. فأنشأ جماعة الأخوان المسلمين وأصبحت بعد عقدين من الزمان أكبر تنظيم إسلامى شعبى جماهيرى مما جعلها تصطدم بالنظم القائمة، الأحزاب والقصر والاستعمار. فلما قامت الثورة المصرية فى ١٩٥٢ وكان نصف الضباط الأحرار من أعضاء مجلس قيادة الثورة منهم، ظن الناس أن الإسلام الثورى قد انتصر، الأخوان المسلمون والضباط الأحرار. وسرعان ما دب الشقاق بين أخوة الأمس فى ١٩٥٤ صراعاً على السلطة. ودخل الأخوان السجون، وتحت أهوال التعذيب خرجوا فى السبعينات لتصفية الحساب مع الثورة الأولى، ثم مع ثورة التصحيح التى شجعتها ودعمتها أولاً، وحين سارت أبعد من اللازم فى الصلح مع اسرائيل والتبعية للغرب وقهر الحريات العامة. وكان الحال

كذلك فى المغرب والجزائر وتونس وليبيا وسوريا والعراق والأردن. فالأحياء الدينى محاولة للحاق بجذور الاصلاح الأول فكرا وتنظيماً من أجل اعطائه دفعة جديدة من جيل جديد.

٢ - الدين روح مصر

منذ ألهّ المصريون القدماء الشمس أو النيل أو الحيوانات الأليفة أو فرعون ظلوا حتى الآن وكما يبدو ذلك فى دياناتهم عبر التاريخ، الفرعونية، والقبطية، واليهودية والإسلام، وكما سجلته ذاكرتهم فى الأمثال العامية، متدينين، يعتبرون الدين حياتهم الذى يمدهم بتصوراتهم للعالم وبمعاييرهم للسلوك، يجمعون بين الدنيا والآخرة، ويجعلون العمل الصالح أساس الثواب والعقاب، الرحمة فى الآخرة بعد العدل فى الدنيا. ومن الدين فى مصر القديمة خرجت الرياضيات لبناء المقابر والطبيعيات للتحنيط.

ثم تحولت الديانة الفرعونية داخل القبطية فى حسن الطوية، ومحبة الله، وحياة الروح. وكانت الكنيسة القبطة كنيسة مصر الوطنية تعبر عن نيلها فى ترانيمها، وعن زرعها وحصادها فى أناشيدها الدينية، وعن حب مصر فى قداسها.

وكانت مدينة الإسكندرية موطناً للفلسفات المسيحية واليهودية. منها خرج فيلون السكندرى فيلسوف اليهودية، وفيها تمت الترجمة السبعينية. وإليها هاجر الأنبياء يوسف وعيسى عليهما السلام. وفى مصر حفظت «الجنيزه». وأبدعت مصر حياة الروح والتأمل الصوفى فى الصحراء الغربية عند القديس أنطونيوس. وفيها ظهرت دعوة التوحيد عند موسى. وظلت مصر محور الثقافات القديمة فى شمالها فى الإسكندرية، وفى جنوبها فى أسيوط، وفى غربها فى سيوه، وفى شرقها فى جبل الطور، اليونانية واليهودية والمسيحية والديانات الشرقية.

ثم صب ذلك كله فى الإسلام بعد الفتح. وما قيل فى فضائل مصر كثير بعد ذكرها فى القرآن بلد الخير والأمان، والقدرة على الخلاص من الطغيان، طغيان فرعون. وقد قيل أن جندها خير أجناد الأرض، وأن شعبها مرابط إلى يوم القيامة. وأوصى بأقباطها خيراً فإن فيهم رحم للمسلمين. ورأى المقوقس عظيم مصر أن الفاتحين الجدد أهل وأصهار. محررين لمصر من طغيان الرومان. وظلت مصر بعيداً عن المغالاة فى العقائد، منغمسة فى الشرائع. بعيدة عن الفلسفات النظرية. مبدعة فى التشريعات العملية. ففيها قل الكلام والفلسفة، وازدهر الفقه والتصوف. وحفظت عبر العصر المملوكى المدونات والموسوعات الكبرى. ومنها حديثاً خرجت نهضة العرب وحركة الاصلاح الدينى.

فالدين فى ذاته ومصر عبر تاريخها حقيقة واحدة، الدين بنيتها، والتدين تاريخها. إنما الذى حدث فى هذا الجيل هو قتال بين الأخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين، بين من يظنون أن الدين هو عزلة عن الحياة والمجتمع، عقائد وشعائر لا صلة لها بالوطن ولا بالناس، حقيقة مستقلة بذاتها، غاية في ذاتها وليس وسيلة لغاية أخرى، الحفاظ على وطن وصنع حضارة، ومن يظنون أن الغرب هو مهد الثقافة، وأن الحضارة الغربية إنما كانت انقطاعاً عن الدين وانفصالاً عنه، وأن هذا هو النموذج الذى يجب أن يحتذى عند كل حضارة ولدى كل شعب. اتهم السلفيون العلمانيين بالالحاد واتهم العلمانيون السلفيين بالخيانة.

وبصرف النظر عن الصراع على السلطة بين الفريقين الذى قد يكمن وراء هذا الاقتتال طبقاً لمنطق الاستبعاد الممثل فى «أنا وحدى» سواء الذى تمارسه الدولة أو المعارضة بجناحيها، وبصرف النظر عن مستويات الثقافة وراء هذين التيارين، السلفى الذى يعبر عن ثقافة العامة، والعلمانى الذى يعبر عن ثقافة الخاصة، ففى الحقيقة هناك خطابان على مستوى الثقافة السياسية. الأول الخطاب السلفى الذى يعرف كيف يقول، إذ أنه يستعمل الثقافة الدينية ومفاهيمها وأدلتها ونماذجها وخيالاتها ومأثوراتها وأبطالها ونصوصها التى مازالت حية ومؤثرة فى قلوب الجماهير، ولكن لا يعرف ماذا يقول لأنه مضمونه تقليدى، ومعاركه مكسوبة من قبل مثل الإيمان والعقائد والشعائر والأخلاق. والثانى الخطاب العلمانى الذى يعرف ماذا يقول لأنه يتحدث عن الفقر والحرية والأسعار والاسكان والتعليم والمواصلات ولكن لا يعرف كيف يقول لأنه يستعمل مفاهيم الأيديولوجيات العلمانية للتحديث الليبرالى أو القومى أو الماركسى دون الاعتماد على ثقافة الجماهير، فيبدو متعالماً غريباً نخبوياً سلطوياً علوياً. والجماهير تنتظر خطاباً ثالثاً فيه لغة الخطاب السلفى ومضمون الخطاب العلمانى، به ثقافتها وقيمها ونماذج بطولاتها ونصوصها الدينية وأمثالها العامية كأدوات للتعبير عن مصالحها المباشرة فى الحرية والعدالة الاجتماعية والخدمات العامة والحاجات الرئيسية وهمومها اليومية. وهذا هو ما يسمى بالخطاب الإسلامى المستنير أو بالإسلام الاجتماعى أو بالإسلام السياسى القادر على المصالحة الوطنية بين السلفيين والعلمانيين فى حوار ديموقراطى وتعددية فكرية وفى نفس الوقت حاملاً لمصالح الناس، ومعبراً عنها، وحاشداً لقواها، ومحققاً لرغباتها.

٣ - الأسباب الداخلية والخارجية للأحياء الديني

تكاد تجمع الآراء على أن هزيمة يونيو ١٩٦٧ كانت البداية العلنية فى هذا الجيل للأحياء الدينى على كافة المستويات الثقافية والطبقات الاجتماعية. فكان البعد عن الله أحد

أسباب الهزيمة. وكان تمسك العدو بالدين أحد أسباب نصره. ولما كانت من طبيعة التفكير البسيط تفسير الظاهرة بعامل واحد أصبح العامل الدينى هو الحاسم عند الجماهير.

وكانت الهزيمة أيضاً عند الطبقات المتوسطة التى كانت دعامة بناء الثورة المصرية واختياراتها الاشتراكية الوطنية نهاية للمشروع القومى ولحكم الثورة التى بدت منتصرة على الأحلاف العسكرية فى ١٩٥٤، وفى معركة التأميم فى ١٩٥٦، وبلغت الذروة فى تجربة الوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨ - ١٩٦١، ثم فى القوانين الاشتراكية فى ١٩٦١ - ١٩٦٣، ثم فى مناهضة الحلف الإسلامى فى ١٩٦٥. ثم جاءت هزيمة يونيو ١٩٦٧ تجهض كل شيء: الشعب، والقائد، والفكر، والخيال.

وكانت إزالة آثار العدوان هو الحلم البديل الذى بدأ بمعركة رأس العش، وتدمير المدمرة ايلات فى ١٩٦٧، وفى حرب الاستنزاف فى ١٩٦٨ - ١٩٦٩، وفى النقد الذاتى بعد مظاهرات الطلاب فى ١٩٦٨، وفى الإعلان عن النوايا: تأميم تجارة الجملة وقطاع المقاولات، ومضاعفة الدخل القومى، وانشاء الحزب الطليعى. وبعد اختفاء القيادة الثورية فى ١٩٧٠، وبداية قيادة جديدة اعتمدت على اعادة بناء القوات المسلحة وتحت ضغوط الطلاب فى مظاهرات ١٩٧١ - ١٩٧٢، والرغبة فى رد الكرامة للوطن وللجيش وللأمة، وتحريك القضية على الصعيد الدولى تم انتصار أكتوبر ١٩٧٣. وسرعان ما تم تفسيره بالربط إيجاباً بين الإيمان والنصر، ورفعت شعارات العلم والإيمان، وكثرت البرامج الدينية فى أجهزة الأعلام. وساعدت الدولة فى ذلك بالافراج عن الأخوان المسلمين فى أوائل السبعينات، وتدعيم الجماعات الإسلامية الناشئة فى السجون كرد فعل على استسلام الأخوان، من أجل تدعيم القيادة السياسية الجديدة والاختيار السياسى الجديد، الانفتاح الاقتصادى، والسلام الاجتماعى، والصلح مع اسرائيل، والتعاون مع الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية التى بيدها ٩٩٪ من أوراق الشرق الأوسط. فبعد اتفاق المصالح مع اختيارات الدولة والجماعات الإسلامية فى بداية السبعينات على تصفية اختيارات الثورة الأولى، بدأ التعارض بينهما فى أواخر السبعينات على اختيارات الدولة الثانية، الصلح مع اسرائيل، والتحالف مع الغرب، والقوانين المقيدة للحريات.

وبسبب غياب الاختيارات الاشتراكية الأولى للثورة، وبداية ظهور نتائج الانفتاح الاقتصادى على الطبقات الشعبية اشتدت قضية الفقر مع غلاء الأسعار، ورفع الدعم عن المواد الأولية، والخضوع لسياسات السوق، وتفاقم أزمة الاسكان والمواصلات والتعليم مع ازدياد السكان وظهور المناطق العشوائية حول القاهرة والمدن الكبرى. وزادت البطالة بين

الحرفيين العائدين من العراق والخليج وليبيا وبين الخريجين. فسهل تجنيدهم، من لا شيء إلى أمير الأمراء. فأصبح الإسلام وسيلة للاحتجاج، وحاملاً للمطالب الاجتماعية وقناة للتعبير عن الغضب، وطريقاً من التهميش إلى المركزية في الواقع وفي الأعلام.

وكلما ازداد الفساد الأخلاقي والاجتماعي زادت موجة الاحتجاج الصامت والفعلي عن طريق الهروب من المجتمع والنزول تحت الأرض أو في الصحراء وعلى حواف الوديان لتكوين مجتمع الطهارة والعفاف، وحدث الخصام بين جماعات المستقبل القادم وعموم المجتمع الكافر كما يتبدى في الإعلانات التليفزيونية والسينمائية والمسرحيات الساقطة وأساليب الحياة العامة وعلب الليل وأفراح الفنادق الكبرى وحفلات الاندية وأغاني الحواري والأزقة.

ووسط هذا كله تضيع الهوية، ولا يعرف الشباب الطاهر في أي مجتمع هو يعيش وأي تقاليد هو يمارس؟ هل هو مصري أم عربي أم إسلامي، شرقي أم غربي، أفريقي أو متوسطي، وطني أم اسرائيلي، بلدي أم أمريكي؟ ونظراً لغياب الهوية ظهرت هويات مصطنعة، بحراوي صعيدي، أهلي زمالكي، فلاح أو أفندي. وظهرت رموز للهوية الضائعة تسير إلى التمسك بها مثل الجلباب واللحية، الطب النبوي وحياة الصحراء، والأغاني الدينية الجامعية والزوايا البسيطة، والزواج المبكر وبلا تكاليف كما كان الحال أيام الرسول.

وكما ضاعت الهوية في الحياة الفردية والاجتماعية تضيع أيضاً في الحياة السياسية بالتبعية السياسية للقوى الخارجية وفقدان القدرة الذاتية على أخذ القرار، وعدم القدرة على إطعام النفس. ويزداد العجز العربي يوماً وراء يوم، وتتفتت قواه، ويتحول الوطن الإسلامي إلى دويلات مذهبية وعرقية، ويضيع مثال الأمة الواحدة، ويقتل المسلمون بعضهم بعضاً في حربي الخليج الأولى والثانية، ويتحالف المسلمون مع الاعداء ضد بعضهم البعض. وتتكالب الدول الأجنبية على المسلمين كما تتكالب الحيوانات المفترسة على فريستها كما هو الحال في فلسطين، والبوسنة والهرسك والشيشان وليبيريا وبورما وكشيمر. ويزداد العداء للمسلمين في ألمانيا وفرنسا. ويظهر عداء العالم كله في الشرق والغرب للمسلمين، ويؤخذ الإسلام كعدو بديل عن الاتحاد السوفيتي بعد زوال الخطر الشيوعي. ويتم التركيز على المسلمين حصاراً وضرباً بعد خفوت صوت لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية وإنشغال آسيا بنهضتها الاقتصادية. فلم يبق إلا الإسلام كامكانية وحيدة لتحدى نظام العالم الجديد.

٤ - توظيف الأحياء الديني من القوي الداخلية والخارجية

إذا كانت الأسباب الداخلية والخارجية تبدو أحياناً مبرراً للأحياء الديني على نحو ايجابي

فإن توظيفه من القوى الداخلية والخارجية واستخدامه واستعماله يبدو على نحو سلبى نظراً لأنه لم يستطيع حتى الآن أن يكون رؤيته المستقلة وتنظيمه المستقل.

فقد تم توظيفه أولاً وببراعة كغطاء للانفتاح الاقتصادى، وقوة رأس المال الخاص تحت دعاوى كثيرة مثل البنوك الإسلامية التى تقوم على المرابحة وليس على الربا، وشركات توظيف الأموال التى تعتبر أكبر عملية لنهب أموال المواطنين أمام سمع الدولة وبصرها ومن خلال اعلاناتها ورجالاتها ووجهائها. وكثرت الشركات الإسلامية، إسلامكو، إيمانكو، للملابس والمجوهرات، والزى والأفراح، والعيادات ودور المناسبات. فالإسلام ضمان للنجاح، ووسيلة للربح، والاعفاءات من العوائد فى حالة تخصيص الدور الأرض فى العمارة الشاهقة كمصلى للناس، ونيل الحسنين فى الدنيا والآخرة.

وانتشر الإسلام المحافظ الشعائرى العقائدى الشكلى العقابى الردعى، وأصبح أداة للضبط الاجتماعى والسيطرة السياسية، وهو ما أصبح يسمى فى بعض الأدبيات «الإسلام السعودى» أو «الإسلام الخليجى» الإسلام فى الظاهر، والغرائز فى الباطن، التشدد على السطح والتسيب فى العمق، الصرامة فى الشكل والجنس فى المضمون. وكل ذلك باسم الشرع: تعدد الزوجات، العقود الشرعية، السنة والاقتداء، المباح والحلال. فبيعت فتيات مصر وصغار السن فى القرى والنجوع لمشايخ الحجاز والخليج، دفعاً للفقر وتحت ستار الدين.

فإذا ما استولت حركة إسلامية على السلطة فى بلد ما مثل إيران أو السودان أو أفغانستان فإنها تصبح أممية، تدعو إلى الحكم الإسلامى خارج أوطانها. فتصطدم بالدول المجاورة. وقد تنشأ الحروب والنزاعات كما هو الحال بين إيران والعراق أو إيران ودول الخليج أو إيران وأفغانستان من ناحية والجمهوريات الإسلامية فى أواسط آسيا من ناحية أخرى، وكما هو الحال بين السودان ومصر، أو بين القبائل المتحاربة داخل أفغانستان بعد انتصار المقاومة الإسلامية على الحكم الشيوعى. وتنشأ قضية حقوق الإنسان، وضياع الحريات العامة، وتطبيق الشريعة بمعنى قانون العقوبات، وتشجيع جماعات الأرهاب المسلح للاغتيالات، وتدبير الانقلابات باسم أممية الإسلام. وتنشأ الحروب المذهبية باسم الإسلام بين شمال السودان وجنوبه أو بين وسط العراق وبين جنوبه وشماله أو بين قبائل أفغانستان. فإن لم تصل الحركة الإسلامية إلى الحكم أو كادت أن تصل ينقلب عليها الجيش، ويلغى الانتخابات فتنشأ الحروب الأهلية، بين جيش مغتصب للسلطة وحركة إسلامية تحت الأرض كما هو الحال فى الجزائر.

فإذا ما رأى الغرب فى الحركة الإسلامية تأييداً لاقتصاديات السوق، وللاقتصاد الحر، وأن الرأسمالية ليست جريمة، وأن الشرع مع التجارة والربح بشرط غلق الأسواق أوقات الصلوات ودفع الزكاة والتبرعات لأعمال الخير وأنها لا تمثل خطراً على الشركات المتعددة الجنسيات ولا على آليات السوق ولا على الرأسمالية العالمية بل هى جزء منها من خلال عوائد النفط والمضاربات فى أسواق المال، وأنه يأمن من خلالها من التأميم والمصادرة وسيطرة الدولة على البنوك، والملكية العامة لوسائل الإنتاج فإنه يؤيدها معنوياً ومادياً. فلا تعارض بين الأخلاق الدينية وروح الرأسمالية.

وإذا ما رأى النظام العالمى الجديد فى الإسلام حليفاً سياسياً له سواء على مستوى الدول كما هو الحال فى شبه الجزيرة العربية وتركيا والمغرب وأواسط آسيا أو على مستوى الجماعات الإسلامية المعارضة فإن الإسلام يصبح حليفاً استراتيجياً للغرب يتبادل معه المنافع الاقتصادية والسياسية سواء على مستوى الدول الإسلامية لقمع الحركات الإسلامية المناهضة للغرب أو على مستوى الجماعات الإسلامية المسلمة لتهديد الدول المستقلة وتخويفها بها. ولاجبارها على مزيد من التبعية. وتصبح الدولة المستقلة بين دفتى الرحى، مجبرة على قبول أحد الاختيارين، وكلاهما مر.

وإذا ما رأت الصهيونية العالمية فى الحركة الإسلامية تشدداً تعيش عليه الحركات المعادية للسامية فإنها تؤيدها من أجل ايجاد شرعية للصهيونية كحركة دفاع عن اليهودية، كما أيدت اسرائيل حماس فى بدايتها ضد منظمة التحرير الفلسطينية. فالارهاب يولد الإرهارب، والتطرف يؤدى إلى التطرف. واللاعب بالنار أول من يحترق به.

٥ - الأحياء الدينى والوحدة الوطنية

وعادة ما يثار موضوع الخشية على الوحدة من الاحياء الدينى إذا ما تعددت الديانات كما هو الحال فى مصر. إذ قد يولد الأحياء الدينى الإسلامى الأحياء الدينى القبطى ومن ثم تصبح الوحدة الوطنية فى خطر. وإذا ما أخذ الأحياء الدينى فى كلتا الحالتين شكلاً سياسياً، فى صورة حزب أو تنظيم أو منصب فى الدولة كما هو الحال فى لبنان فهل يمثل ذلك خطورة على الوحدة الوطنية؟

الحقيقة أن الأقباط فى مصر ليسوا عنصراً أو عرقاً أو جنساً أو طائفة أو مذهباً أو ديناً بل هم جزء من تاريخ مصر ونسيجها الوطنى. هم مصريون أولاً وأقباط ثانياً. وليس لديهم شعور دينى أو مذهبى أو طائفى بالعزلة عن الكيان الأكبر. بل أن لفظ الأقلية لا ينطبق عليهم لأنه لفظ عددى احصائى ولا يدل على جوهر أو هوية. هم أصحاب البلاد عندما وفد

عليهم العرب المسلمون فاتحين ومخلّصين لمصر من ظلم الرومان. هم أصهار وأهل رحم. منهم من تبنى الدين الجديد، الإسلام، ومنهم من بقى على الدين القديم، القبطية، المسيحية الارثوذكسية المصرية، فى كنيسة وطنية تعكس مصر الأم، والوطن الأكبر.

وعلى مستوى الدين الشعبى لا يوجد فرق بين زيارة قبور الأولياء. يذهب المسلمون إلى كنائس السيدة مريم العذراء، ومارى جرجس، وسانت تريزا للتبرك والدعاء كما يذهب الأقباط إلى الحسين والسيدة زينب والشافعى للتبرك أيضاً واجابة المطالب. الطقوس والأعياد الشعبية واحدة، من الديانة الفرعونية، عروس النيل، وشم النسيم والسبوع والأربعين عبر القبطية حتى الإسلام .

وكان الأقباط فى مقدمة الحركة الوطنية المصرية كما بدا ذلك فى ثورة ١٩١٩ ، وحدة الهلال والصليب. وكان أقطاب المعارضة السياسية منهم. وكان منهم أبطال حرب أكتوبر ١٩٧٣ . فهم جزء من الكنيسة الشرقية التى تقوم على التراث الوطنى للشرق وليسوا جزءاً من المسيحية الغربية التى ارتبطت كنائسها بالاستعمار والتبشير والتغريب. فهم جزء من كل واحد. لذلك لم تظهر فيهم بوادر انفصال أو انعزال. ولم يتكون لديهم شعور بالعزلة أو الاستبعاد. لقد وصف القرآن مريم البتول وفضّلها على نساء العالمين، ووصف المسيح بأنه روح لله وكلمة منه. وأثنى على النصارى وحواريى المسيح لما تذرف عيونهم من الدمع بما عرفوا من الحق، منهم القسيسون والرهبان، وهم لا يستكبرون. دعاهم القرآن إلى المساواة التامة مع المسلمين فى آية المباهلة، ألا يتخذوا بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله، وأن يأتوا إلى كلمة سواء بينهم، عبادة اله واحد.

ولكن فى لحظات الضعف، ضعف الدولة، وضعف النظام السياسى تظهر بعض علامات التوتر خاصة فى صعيد مصر بين الأقباط والجماعات الإسلامية. ففى غياب المشروع القومى، والهدف القومى، والتحدى القومى ينقلب المواطن إلى الداخل، إلى قريته ومحافظته ومنطقته وثقافته كملاذ وملجأ له. فيصبح المواطن جيزوياً بحراوياً أو أسوانياً صعيدياً، مسلماً أو قبطياً، فلاحاً أو بدوياً. فى غياب المشروع الكلى تظهر المشاريع الجزئية، وفى تعثر الهوية الوطنية تظهر الهويات العرقية والطائفية.

فإذا ما اشتدت جماعات المعارضة، الجماعات الإسلامية مثلاً، ولا تقوى على مواجهة الشرطة وقوى الأمن فإنها تلجأ إلى إحراج الدولة بالاعتداء على بعض المواطنين الضعفاء، شرطياً أو أمين شرطة أو قبطياً أو على رموز الدولة البارزين، وزيراً أو رئيس مجلس نيابى أو

صحفى أو رئيس وزراء أو رئيس دولة. وربما تجد فى الفقه القديم ما يشرع لها ذلك. فليس القبطى هو الهدف بل الهدف إحراج الدولة واثبات عجزها عن حماية المواطنين ورموزها.

فإذا ما أرادت الدولة أن تقوى شوكتها عن طريق قوانين استثنائية مثل المحاكم العسكرية قد تقوم هى نفسها باشعال الفتنة عن طريق إلقاء بعض القنابل على دور العبادة حتى تجد ذريعة لسن قوانين ضد الفتنة الطائفية ولحماية الوحدة الوطنية. فالغاية تبرر الوسيلة. وقد يقع شجار بين مواطنين لأسباب عادية ويتضح بالمصادفة أن أحدهما قبطي والآخر مسلم فيتحول الشجار إلى صراع طائفى. وقد يقع صدام بين عائلتين فى الصعيد لأسباب اجتماعية أو أخذاً بالثأر، ويعطى للأمر دلالة طائفية إذا ما اتضح أن أحدى العائلتين قبطية والأخرى مسلمة.

أما الدفاع عن الثقافة الغربية فليس مشروطاً بالقبطية. فهناك أقباط من أنصار الثقافة الوطنية والإسلام الحضارى بل والإسلام السياسى. وهناك مسلمون من دعاة الثقافة الغربية ومعادون للإسلام السياسى. كما أن القبطية ليست مشروطة بالغنى. فهناك أقباط فقراء مثل حى شبرا وصعيد مصر كما أن هناك مسلمون أغنياء. فالغنى والفقر علامتان على الطبقة الاجتماعية وليس على الانتماء الدينى.

٦ - الدور التاريخي للإسلام السياسي

طالما أن الأوضاع الحالية كما هى الآن رفض الحوار من الدولة مع الجماعات الإسلامية وتعقبها بقوى الأمن والشرطة، وتعقب الجماعات للدولة للنيل من هيبتها وسلطتها سيظل دور الجماعات دوراً سلبياً، ويظل دور الدولة أيضاً دوراً سلبياً كما هو الحال فى الجزائر بشكل واضح، وفى تونس بشكل مكتوم، وفى ليبيا والمغرب بشكل جزئى، وفى سوريا والعراق وشبه الجزيرة العربية بشكل استبعادى مطلق. طالما يغيب الحوار الوطنى، وتغيب حريات التعبير لكافة القوى السياسية والتيارات الفكرية، وطالما تستأثر الدولة بكافة أجهزة الاعلام تعبر عن رأيها وتستبعد خصومها سيظل منطق الاستبعاد المتبادل هو المسيطر على الطرفين. وكلما اشتدت أزمة الديموقراطية، واستأثرت الدولة بكل السلطات وفى نفس الوقت تضعف المعارضة العلمانية، ليبرالية أو قومية أو اشتراكية وتشتد المعارضة الإسلامية نظراً لجذريتها وشعبيتها وتصبح هى البديل الوحيد للاحتجاج السياسى والاجتماعى. ولا يعنى ذلك أن «الحاكمية» ستؤدى إلى الحوار. فتصورها عند الجماعات أيضاً يقوم على منطق الاستبعاد، ورفض الحوار.فلا حوار بين الإيمان والكفر، والإسلام والجاهلية، والله والطاغوت، وحكم الله وحكم البشر.

وطالما تغيب الشرعية عن الجماعات الإسلامية، وتظل مطادة من أجهزة الأمن تتعقبها الشرطة فإنها ستظل معادية للمجتمع خارجة على القانون، مناهضة للدولة. مع أن الإسلام السياسى هو جزء من تاريخ مصر الحديث، ومكوّن من مكونات الحركة الوطنية منذ الأفغانى ومحد عبده وحسن البنا وسيد قطب. ولكن ليس الحزب السياسى هو الشكل الوحيد للوجود الشرعى. فقد كانت جماعة «الأخوان المسلمون» موجودة فى مصر منذ العشرينات وجوداً شرعياً تساهم فى الحياة السياسية ولم تكن حزباً سياسياً. ويمكن تصور شىء من هذا القبيل، بدلاً من التسلق من خلف الجدران على الأحزاب الشرعية الموجودة، «الوفد الجديد» أولاً «والعمل» ثانياً. ولا يُعقل أن يكون لكل تيار سياسى أو فكرى حزبه، وجريدته: الليبرالى (الوفد)، الناصرى (العربى)، اليسارى (الأهالى)، ولا توجد للحركة الإسلامية تنظيمها أو جريدتها. ولا يُعقل أن توجد أحزاب شرعية اسماً مثل «الخضر» أو «الأمة» ولا وجود لها فعلاً، وأن الحركة الإسلامية توجد فعلاً ولا توجد شرعاً.

ولما كانت الدولة أباً للجميع، ورحماً لكل الأبناء فإن مصالحة علنية بين الحركة الإسلامية ممثلة فى الأخوان المسلمين والدولة كما مثلتها الثورة بعد الصراع بينهما فى ١٩٥٤ والذى مازال مستمراً حتى الآن، تصبح ضرورية لالتئام الجراح وإنهاء هذه الفترة من تاريخ مصر التى دار فيها الصراع الدامى بين الأخوان المسلمين وثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ حتى ينشأ جيل جديد من الأبناء لا يحمل وزر الآباء، ويبغى مصلحة الوطن وبناء مصر المستقبل دون أخذ بالثأر ممن قتل الأب أو الأخ. والتاريخ دائماً يقلّب صفحاته. وإذا كانت مصر قادرة على الصلح مع اسرائيل ودماء الأسرى الشهداء فى ١٩٥٦ وفى ١٩٦٧ مازالت مطوية فى الرمال فالأولى أن تكون قادرة على المصالحة الوطنية مع أبنائها. ولا توجد خصومة أبدية فى السياسة. والدولة قادرة على مد اليد والمصافحة مع خصومها.

وقد يساعد على الحوار والمصالحة تبنى الدولة لمشروع قومى متجدد باستمرار طبقاً لظروف العصر والمتغيرات الدولية يستطيع تجنيد كل أبنائها. فالهدف المشترك يقلل من الخصومة، ويوحد الجهود. فلا يختلف أحد على الثوابت فى السياسية الوطنية المصرية؛ الاستقلال الوطنى، التنمية، العدلة الاجتماعية، الحريات العامة، وحدة المنطقة وحمايتها من التفتيت والأطماع الخارجية. وتظهر هذه الثوابت فى لحظات النضال الوطنى مثل أكتوبر ١٩٧٣ وفى المعارك الكبرى التى تدافع فيها الأمة عن وجودها وفى اجماع الرأى العام على مناصرة شعب البوسنة والهرسك، وشعب فلسطين.

واحتمالات النجاح كبيرة. وتجربة الأردن رائدة فى السماح للحركة الإسلامية الواحدة أو فرادى على الدخول فى التجربة الديموقراطية والتعددية الحزبية وتقديم برامج سياسية للناس على أساسها يتم انتخاب المرشحين. واستطاعت الحصول على الأصوات ودخلت المجلس النيابى ثم حصلت على أصوات أقل فى الانتخابات التالية لأن الناس لاتأكل شعارات «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل».

وفى مصر تقبل الحركة الإسلامية فى مجموعها التعددية الحزبية، والمسار الديموقراطى، وتدين العنف وتنبذ السلاح، وتنادى بالحوار. ليست الحركة الإسلامية فى مصر تياراً واحداً يمارس العنف والارهاب مع اختلاف فى توزيع الادوار بين المتطرفين والمعتدلين، بين الرمح والدرع كما يدعى العلمانيون، كتاب الدولة حتى يخلو لهم الجو بعد أن تستأصل الدولة الإسلاميين مع أن الدولة تضرب الإسلاميين باستعمال العلمانيين مرة، كما ضربت العلمانيين باستعمال الإسلاميين قبل ذلك حتى يضعف جناحا المعارضة ويقوى القلب، سلطة الدولة.

٧ - الإسلام السياسى واحتمالات المستقبل

ويمكن أن يتغير الوضع الحالى، هذا الصراع الدامى بين الدولة والجماعات الإسلامية، وأن يتحول الإسلام السياسى إلى عامل إيجابى لبناء الدولة وإقالة النظام السياسى من عثراته واعداد الوطن لمرحلة قادمة من تاريخه وسط تغيرات دولية متشابكة ومعقدة.

يمكن للجماعات أن تكون رصيداً للدولة وقوة لها فى مواجهة أعدائها التقليدين أو الجدد فى الخارج مثل الاستعمار بأشكاله القديمة والجديدة والصهيونية المحاربة أو المسالمة، المادية أو المصالحة. فمازال الهدف الرئيسى للجماعات الإسلامية هو مواجهة الاستعمار والصهيونية علناً وإن كانت الدولة تتعاون معهما علناً وتواجهما سراً. يمكن أن تكون الجماعات ورقة ضغط فى يد الدولة تقويها فى المفاوضات مع أعداء الأمس كما تفعل اسرائيل بورقة معارضة اليمين الاسرائيلى لعملية السلام.

ومازالت الجماعات الإسلامية ترى الجهاد هو الفريضة الغائبة. ولكن للدولة الاعتماد عليها فى حالة الحرب الفعلية لرد العدوان كما هو الحال فى الاحتلال الاسرائيلى لجنوب لبنان والجولان والمستوطنات الصهونية فى الضفة الغربية والقطاع. ويمكن للجماعات أن تقوم بدور مصر، بالأفعال وليس بالأقوال، لنصرة المسلمين، فى البوسنة والهرسك مثلاً، من أجل أن تقوم مصر بدورها القيادى للأمة العربية والإسلامية.

ويمكن الاعتماد عليهم فى تدريب الشباب بدنياً وذهنياً وأخلاقياً ونفسياً. فالشباب لم تعد له مُثل. ولم تعطه الدولة هدفاً ولا أحزاب المعارضة قضية. وليس أمامه إلا الهجرة إلى الخارج أو الهجرة إلى الداخل، الدين لو كان تقياً أو المخدرات لو كان شقياً. تستطيع الجماعات تربية الشباب واعطائه مُثلاً للتضحية والفداء والاخلاص لهدف والولاء لقضية، حماية له من الانحراف، وتجنيداً لطاقته.

وإذا كانت لأمة مازالت تعانى من التغريب والضياع والتشتت والميوعة وتضارب الأهواء فإن الجماعات الإسلامية قادرة على تثبيت الهوية وايجاد التقابل بين الانا والآخر، الضرورى لكل هوية. ومن خلال اثبات الهوية تأتى الثقة بالنفس والشجاعة الأدبية وعدم الخوف من الآخرين، والقدرة على النزال، وتجاوز اليأس، وشخذ الهمة لتحقيق الهدف. وبالرغم من الغارة على العالم الإسلامى من الشرق والغرب إلا أن هويته مازالت قائمة وبالرغم من محاولات فرنسا منذ أكثر من قرن ونصف تدمير الهوية الإسلامية فى الجزائر إلا أنها أصبحت قاعدة انطلاقها الأن ضد التغريب والموالاة للآخر.

يمكن للجماعات الإسلامية وبالتعاون الوثيق مع الدولة وباقى التيارات والقوى السياسية اعداد مشروع قومى جديد يتكون من عدة مشاريع جزئية مثل محو الأمية. فتعليم اللغة العربية ومبادئ الدين والثقافة الإسلامية واجب على كل مسلم ومسلمة. المعلمون متوافرون، والمساجد مدارس، والتطوع جهاد فى سبيل الله. ويمكن بالمثل صياغة مشاريع للاستيطان فى الصحراء الشرقية والغربية وفى شبه جزيرة سيناء، والمساهمة فى مد المرافق العامة من أجل اعادة رسم خريطة سكانية لمصر بدلاً من التزاحم حول الوادى فى ٤ ٪ من مساحة مصر والباقى صحراء، خاصة والعدو فى الجوار يستوطن ويزرع البشر. والشباب مستعد لبناء المساكن، ورى الأراضى، ومد قنوات المياه، وشق الطرق باسم الإسلام— الحل، والإسلام — البديل.

ويمكن للجماعات الإسلامية أن تكون حلقة الوصل بين مصر ومحيطها العربى والأفريقى الأسيوى. فالإسلام السياسى وطنى أممى، خاص وعام، محلى وعالمى، يخرج الوطن عن عزلته، ويوحد المركز والأطراف. فبفضل الأخوان المسلمين ثم التقارب بين مصروسوريا والأردن والسودان والعراق والمغرب العربى واليمن قبل الثورات العربية الأخيرة. فالمصرى، حيث الأزهر الشريف، له رسالة لنشر للغة العربية والثقافة الإسلامى فى أقاصى الأرض، فوق جبال الاطلس واليمن وفى سهول آسيا الوسطى وفى غابات أفريقيا. وفضل مصر فى التعريب وفى نشر العلوم الإسلامية مشهود به من الجميع.

وقد نجحت الحركة الإسلامية فى تجنيد الجماهير أفضل مما فعلته الدولة بامكانياتها وبحزبها الحاكم وأفضل مما تقوم به المعارضة من أحاديث مغلقة فى صالونات وسط المدينة. الحركة الإسلامية منتشرة فى القرى والنجوع، والأزقة والحارات، فى الصحارى والوديان، عند البدو والحضر، فى شمال مصر وجنوبها، فى الحقول والمدن. فلماذا تشكو الدولة إذن من الفراغ السياسى؟

إن مستقبل مصر فى القرن الحادى والعشرين مرهون بقدرتها على لم الشمل، وتضميد الجراح، وعقد الحوار الوطنى بين الدولة وخصومها، بين الحكم والمعارضة، فى حوار حر ديموقراطى، يقوم على التعددية السياسية والفكرية، وصياغة برنامج عمل وطنى موحد، مشروع قومى يلتف حوله الجميع. يجد كل فريق فيه نفسه، ويعمل على تحقيقه[1].

---

(١) النقطتان السادسة «الدور التاريخى للاسلام السياسى» والسابعة «الاسلام السياسى واحتمالات المستقبل» تم تخفيفهما فى البحث المنشور فى كتاب الأهرام ابقاء للفكرة العامة دون تخصيص بالظروف الآنية.

(٨)
الحاكمية تتحدى

أولاً -المثقفون والدولة

يعز على المفكر أن يجد معظم المثقفين فى كنف الدولة وفى صفها. يقومون بدور أئمة الهدى، يخرجون الناس من الظلمات إلى النور، ومن الضلال إلى الهدى. وهو نفس منطق الفرقة الناجية الذى يحكم الدولة وخصومها. فالدولة تعتبر نفسها الفرقة الناجية، وأن المعارضة هالكة فى النار. والمعارضة كرد فعل على الدولة تجعل نفسها الفرقة الناجية، وأن الدولة هالكة فى النار. وهو نفس المنطق الاطلاقى الاستبعادى الذى يحكم الفريقين، منطق التفكير والتخوين المتبادلين، تكفير المعارضة للدولة، وتخوين الدولة للمعارضة.

ولما كان للدولة الحديثة خصمان: الحركة الإسلامية والحركة العلمانية، ليبرالية أو اشتراكية أو ماركسية، الأخوان المسلمون من ناحية والوفد والناصريون والماركسيون من ناحية أخرى فإنها اعتمدت على ضرب الفريقين بعضهما ببعض لنفى أحدهما بالآخر، والاعتماد مرة على كل فريق لتصفية الفريق الآخرحتى يبقى الحكم للدولة بعد اضعاف الجناحين الرئيسيين فى المعارضة. فقد اعتمد الحكم فى مصر فى السبعينات على الجماعات الإسلامية، سلّحها وشجّعها، من أجل تطهير الجامعات المصرية من الاشتراكيين والتقدميين الممثلين فى «نادى الفكر الناصرى». وتم لها ما أرادت. ثم بدأت الدولة تسير أكثر مما يجب فى التحالف مع الاستعمار والاعتراف بالصهيونية. فانقلبت عليها الجماعات الإسلامية. واغتالت رمز الدولة فى ١٩٨١ . وفى أواخر الثمانينات عندما اشتدت وطأة الجماعات بدأت الدولة فى الانفتاح على بعض كتاب اليسار العلمانى من أجل مصلحه مشتركة وهو الوقوف أمام الجماعات الإسلامية بإعتبارها خطراً مشتركاً يهدد الجميع.فهى العدو الذى يعمل ضد مصلحة الوطن بالتنسيق مع ايران والسودان وكأن أمريكا واسرائيل هما الصديقان!

والآن، الدولة فى تقهقر، والجماعات الإسلامية فى تقدم. الدولة فى حالة دفاع عن

قضايا فكرية، الأصوليات الاسلامية فى عصرنا الراهن، الكتاب الثالث والرابع عشر، أكتوبر ١٩٩٣، القاهرة ص ٤٥١ - ٤٦٣.

النفس، والجماعات فى حالة هجوم على الغير. تحاصر الدولة حياً شعبياً بخمسة عشر ألف جندى فى حى امبابة، وتستعمل الأسلحة الثقيلة والصواريخ والطائرات المروحية لمهاجمة المنازل. وتتحسر الدولة على الديمقراطية وهى أول من يقضى عليها بمنع تكوين الأحزاب الفعلية، وتزوير الانتخابات، وتغيير قانون النقابات. وتندد باستعمال العنف من الخصوم وهى أول من يستعمله. والمثقفون يسيرون مع الدولة طمعاً فى منصب. وهم أول الضحايا بعد أن تلفظهم الدولة إذا ما تغيرت موازين القوى، وأعادت الحساب، من أين يأتى الخطر. والكل حريص على السلطة، من بيده السلطة ويضحى بالوطن وبالمواطنين فى سبيلها كما تفعل الدولة، ومن هو خارج السلطة وينازع الدولة سلطانها لأنه أحق منها بها، ومن يخدم الفريقين، الدولة أو خصومها من جماهير المثقفين لعلهم يحصلون على شىء من السلطة، فى العاجل من الدولة أو فى الآجل من خصومها.

ظاهرة الجماعات الإسلامية إذن ظاهرة سياسية بالأساس. يظهر فيها الدين كأداة للاحتجاج نظراً لأنه أقرب الأيديولوچيات إلى قلوب الناس وعقولهم، ممتد عبر التراث، يشكل ثقافتهم، ويحدد تصوراتهم للعالم، ويمدهم بمعايير السلوك، وليست ظاهرة دينية.

الدين نفسه كالفن والفكر والعلم والأخلاق والقانون والسياسة، ظاهرة اجتماعية فى الفكر والممارسة مثل باقى الظواهر الإنسانية. ومن ثم تكون معالجتها معالجة اجتماعية سياسية. يمكن للحجج النقلية أن تكون أداة مساعدة لتحليل فكر الجماعات كما يبدو من نصوصهم. فهو فكر نصى فى صياغته وإن كان اجتماعياً فى نشأته. لكن التحليل الاجتماعى لظاهرة موجودة لا يعتمد إلا على معرفة الأسباب الفعلية لنشأة الظاهرة وتكوينها بعيداً عن أخلاقيات ما ينبغى أن يكون وشرعياته. الوصف الموضوعى الذى يتتبع نشأة الظاهرة وتكوينها هو الحكم عليها، حكم من الداخل وليس حكماً من الخارج.

لذلك تعتمد هذه الدراسة على التنظير المباشرللواقع، وتحليل التجارب الحية، ووصف الأحداث المؤسفة التى يعيشها الجميع. المعرفة المباشرة من الواقع الحى أصدق من المعرفة المكتبية عن طريق التحليلات الاحصائية الكمية والكيفية واستعمال هذه المناهج أو تلك أو هذه النظريات أو تلك. ومعظمها مستقى من علوم الاجتماع الغربية والتى تحتاج إلى مراجعة قبل الاستعمال، وتحقيق من صدقها قبل التطبيق. هذه دراسة أولية لا تعتمد على الدراسات الثانوية، رؤية مباشرة للواقع دون متوسطات نصية من أدبيات الموضوع، وما أكثرها.

والهدف من هذه الدراسة «الحاكمية تتحدى» هو التعبير عن لسان حال الجماعات

الإسلامية وتصورهم للعالم وبواعثهم وأهدافهم تحليلاً شعورياً عند الباحث، وقد لا يكون شعورياً عند المبحوثين حتى أبلغ رسالتهم للناس واعرض حالتهم على مثقفي مصر وقضاتها. فأنا من جمهور المثقفين، وقاض من القضاء أحكم بين الدولة وخصومها، وأعرض حالة تسفك فيها الدماء كل يوم من الطرفين كما فعل ابن رشد من قبل بين المعتزلة والأشاعرة في «مناهج الأدلة» وبين الفلاسفة والغزالي في «تهافت التهافت». لست منحازاً إلى أي أحد من الفريقين ولكني منحاز إلى مصر وشعبها، حقنا للدماء، وحرصاً على الوحدة الوطنية، وتأكيداً على أن هذا الوطن للجميع. قد يرفضني الخصمان ولكني لا أرفض أحداً[١].

ثانياً – تحليل «الحاكمية لله»

«الحاكمية لله» شعار هجومي لتقويض الأنظمة القائمة التي تنقصها الشرعية وتفتقر إلى نظرية في السيادة. باسم من تحكم؟ ومن الذي فوضها للحكم؟ وهي نوعان: الأول نظام ملكي أو أميري يقوم على الوراثة، ملك ابن ملك، وأمير ابن أمير. مات الملك عاش الملك. مات الأمير عاش الأمير، كما هو الحال في المغرب والأردن وشبه الجزيرة العربية وسطاً وأطرافاً. وهو نظام غير إسلامي، ابتدعه الأمويون أولاً ثم سار فيه العباسيون ثانياً، وكان الحكم البيزنطي الملكي هو النموذج ثالثاً. واستمر الحال كذلك في التاريخ حتى الثورات العربية الأخيرة. وهو نظام غير شرعي لأن الامامة في الإسلام، تراث الأمة ومصدر شرعيتها، عقد وبيعة واختيار. ولا تتوفر فيه شروط الأمامة من علم وقوة وعدل وتقوى كما حددها الفقهاء. هو أقرب إلى التعيين بالوراثة بإرادة الملك السابق. والثاني نظام عسكري منذ الثورات العربية الأخيرة التي قام بها الضباط الأحرار ضد الملوك والأمراء وإن انتهكوا الحريات بعد ذلك. فقد قاموا بانقلابات عسكرية ضد نظم الاقطاع المتعاونة مع الاستعمار كما هو الحال في مصر وسوريا والعراق والسودان، وموريتانيا والصومال، وكانوا قيادة جيوش التحرير الوطنية التي قادت حروب التحرير والاستقلال الوطني كما هو الحال في الجزائر واليمن. وهو نظام يقوم على الشوكة بتعبير الفقهاء القدماء أو على الغلبة بتعبير الحكماء. وهو أيضاً غير إسلامي لأنه لم يأت بالبيعة من أهل الحل والعقد وإن قام بعد ذلك بانتخابات صورية يكون فيها الضابط الحر، قائد الجيش ووزير الدفاع ومدبر الانقلاب هو المرشح الوحيد، وما على المواطنين إلا أن يقولوا نعم أو لا، نعم للوطنية ولا للخيانة،

---

(١) هذه الفقرة أيضاً من الحالات النادرة التي يظهر فيها الاسلوب الشخصي بضمير المتكلم الفرد.

وتكون النتيجة ٩٩٫٩٪ من أصوات الناخبين الاحياء منهم والاموات للبطل المغوار، الرئيس الافخم، والقائد الملهم، وكبير العائلة، والأخ الأكبر. كما تجمل النظم الملكية نفسها بمجالس شورى صورية على الطريقة القبلية تحت الخيمة لابداء الرأى والنصح لشيخ القبيلة الذى يعطى العطايا لأفراد الأسرة المالكة اقتساماً للغنيمة باسم القبيلة.

كلا النظامين إذن، الملكى والعسكرى، غير شرعيين. تنقصهما الشرعية والسيادة. لا يدين لهما أحد بالولاء شرعاً. تبدو الدولة مغتصبة للحكم. ويبدو المجتمع المستسلم لسلطتها جاهلياً كافراً. فلو خُيِّر شاب فى مقتبل العمر، طاهرمثالى، يتوق إلى حلم حياته، مجتمع شرعى طاهر، ويريد الاختيار بين الحاكمية للملك وللأمير أو الحاكمية للضابط والجندى من ناحية وبين الحاكمية لله من ناحية أخرى فلا مجال للتردد فى اختيار الحاكمية لله. فالله لا يورث ولا يُورِّث، ولا يزور الانتخابات، ولا يجرى الانقلابات، ولا يضطهد المعارضين، وهو الحاكم العدل الذى لا يظلم.

ولو سئلت الجماعات: عرفنا الجانب السلبى الهادم فى الحاكمية لله وأنها ضد حاكمية البشر عن حق فماذا يعنى الشعار إيجاباً مادام الله لايحكم مباشرة؟ وهنا يستعصى الجواب. فقوة الشعار فى سلبه. وقد لا يكون هناك بناء بديل. ايجابه فى سلبه وليس له ايجاب مستقل عن السلب. ومن هنا غاب المضمونان الاجتماعى والسياسى للشعار لأن الجماعات بعيدة عن السلطة ولم تمارسها بعد فلم تطرح بعد الجانب الايجابى للشعار. ما شكل الدولة؟ ما نظامها الاقتصادى؟ ما سياستها فى الأجور؟ ما رؤيتها لملكية الأرض والمصنع؟ وما هى علاقاتها الدولية؟ ماذا تفعل الجماعات اليوم لو استلمت السلطة اليوم بانقلاب كما حدث فى السودان أو بثورة كما حدث فى إيران أو بانتخاب حر كما حدث فى الجزائر قبل انقلاب الجيش على نتائج صناديق الاقتراع، كيف تدير شئون الدولة؟ ماذا تفعل بالسلطة؟ مبايعة سقيفة بنى ساعدة، البيعة الخاصة ثم البيعة العامة كما حدث فى بيعة أبى بكر بعد وفاة الرسول أو عهد الخليفة لخليفة كما حدث فى عهد أبى بكر لعمر؟ حصر الخلافة فى ستة ثم يتنازل اثنان ليختبرا الأربعة، ويختارا أصلحهم بناء على سؤال وجواب كما حدث لعثمان؟ دفاع عن شرعية وقت الفتنة ضد منطق القوة كما حدث لعلى؟ أم ابداع جديد بناء على ظروف العصر بعد أربعة عشر قرناً وفى ظروف حضارية وتعددية منذ مائتى عام بعد تداخل حضارة أخرى بأنظمة حكم أخرى ديمقراطية أو شمولية؟ صحيح أن «الحاكمية تتحدى» ولكن هذا أيضاً هو «تحدى الحاكمية».

ثالثاً – تحليل شعار «تطبيق الشريعة الإسلامية»

وشعار «تطبيق الشريعة الإسلامية» مثل شعار «الحاكمية لله» شعار هجومى كذلك ضد القوانين القائمة التى تتغيركل يوم حتى لم يعد يعرف المواطن أى قانون يطيع؟ يخضع القانون للقوى السياسية واتجاهاتها وللطبقات الاجتماعية وسيطرتها، ولجماعات الضغط ولمصالح الفئات والأفراد.

وعلى فرض التسليم بهذا القانون فإنه لا يطبق إلا على الضعفاء أما الأقوياء فيتجاوزون القانون، ويتعاملون بالصفقات والأرباح وتبادل المنافع. يفرغ القانون من مضمونه الزائف لوضع حقيقى يتلاءم مع مصالح الناس. ويستفيد الموظف الذى يطبق القانون لصالح المواطن بالرشوة، ويستفيد المواطن بنيل حقه بعد طول عذاب.

تربت عند الناس ملكة عصيان القوانين وعن حق لأنها لا تعبر عن مصالحهم. ونشأ القانون الموازى الذى يخضع للعادات والأعراف، القانون الشعبى القبلى. وتحول المجتمع إلى قبائل يفض المشايخ نزاعات افرادها بالقضاء الشعبى. والقانون الموازى، والاقتصادالموازى، والسياسة الموازية أصبحت تكوّن الدولة الموازية التى يدين لها المواطن بالولاء، الدولة المضادة فى مقابل الدولة القائمة التى لا يشعر المواطن أمامها بالانتماء، ولا يدين لها بالولاء. هى دولة الشيطان أو الطاغوت، دولة الكفر والفسوق والعصيان، دولة فرعون وعاد وثمود. فتحرق المخازن والمتاحف بعد سرقها ونهبها. ويتحول المال العام إلى مال خاص، وتصبح الدولة مالاً مستباحاً ودما مسفوحاً حتى تقع البقرة الحلوب ويتم تقسيم لحومها وشحومها للمستحقين العاملين عليها.

وطالت الرشاوى رجال القضاء، وغالى المحامون فى الأجور. ووقف الناس طويلاً أمام المحاكم وفى ساحات القضاء انتظاراً لسنوات العذاب، النفقة للرضيع، والمعاش للأرمل، والميراث للمستحق، والأرض للفلاح، والمنزل للساكن. وقبل ذلك كان العذاب فى اقسام الشرطة ومع المحققين.الدولة هى الخصم والحكم. الداخل فيها مفقود والخارج منها مولود.

ويضاف إلى القانون الصورى البيروقراطية فى جهاز الدولة منذ الكاتب المصرى القديم حتى ارشيف القلعة وديوان الموظفين وادارة المعاشات. كثرت الامضاءات والأوراق والطلبات لا لشىء سوى تضخم جهاز الدولة وعلاقة المأمور بالآمر والموظف بالرئيس. وتاه المواطن فى جهاز الدولة، وصاغ قانونه الخاص، وعرف سبيله لقضاء الحاجات بالمعارف والرشاوى ونظام القرابة والجيرة وبما تبقى من شهامة ابن البلد.

وفى هذه الحالة يكون «تطبيق الشريعة الإسلامية» أفضل وأعدل وأحق للناس. فهى

شريعة فورية تنبع من إيمان الناس، وشريعة عدل، فالله لا يظلم أحداً ولكن الناس أنفسهم يظلمون، وشريعة ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال. «تطبيق الشريعة الإسلامية» إذن كشعار يعبر سلباً عن مطلب فعلي، هو تحرير الناس من ظلم القوانين الوضعية التى وضعها الناس، توقاً إلى قانون عادل يحقق لهم مصالحهم. هو نداء للرفض، ومقاومة بالسلب، وتطهير للنفس من ظلم القوانين، وطلب للخلاص. ولا يعلم المواطن أن الشريعة الإسلامية هى أولى بلفظ «الوضع» كما بين الشاطبى فى عرضه لأحكام الوضع فى باب الأحكام فى «الموافقات فى أصول الشريعة»، تقوم على تحليل الحكم فى العالم، السبب، والشرط، والمانع والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. الشريعة الإسلامية موضوعة فى عالم ومبنية فيه بناء على العلل المادية وشروطها وموانعها وقدرات الإنسان وحسن نياته. فإذا وصفنا القانون المدنى بأنه قانون وضعى أعطيناه أكثر مما يستحق لأنه لايقوم على وضع بل يعبر عن هوى أو مصلحة، للفرد أو لجماعات الضغط أو للطبقات الاجتماعية. وإذا وصفنا الشريعة الإسلامية بأنها الهية أى مجرد تعبير عن الارادة الالهية المتعالية أعطيناها أقل مما تستحق، وصورنا الله وكأنه حاكم مطلق صاحب هوى، لا تقوم شريعته على وضع مستقل فى العالم وتحقق مصالح الناس .

وقد يعنى الشعار ايجاباً كما هو واضح فى السودان وفى شبه الجزيرة العربية وفى تصور الجماعات الإسلامية خارج الحكم تطبيق الحدود والعقوبات، قطع اليد والرجم والجلد. وهى قوانين للردع. وهذا يعبر عن نفسية المضطهد المقموع الذى يوجه الشريعة ضد القامعين من ناحية وضد التسيب الاجتماعى والانهيار السياسى من ناحية أخرى. الشريعة هنا وسيلة للضبط الاجتماعى وليس للحراك الاجتماعى. وتقوم كل من الدولة والجماعات بالمزايدة على بعضهما البعض فى تطبيق الحدود. فالغاية واحدة، الضبط الاجتماعى والسيطرة السياسية، والتخوين والردع بالقانون. ومازال يغيب عن كليهما معنى الشعار إيجاباً، إيجاب الايجاب وهو اعطاء الناس حقوقهم قبل مطالبتهم بواجباتهم. فللمواطن حق العمل والكسب والتأمين ضد البطالة والمسكن والمدرسة والمستشفى ضد العراء والجهل والمرض قبل أن تقطع يد السارق. ومن هو السارق: من يأخذ حافظة النقود من جاره فى المواصلات العامة أم من يستولى على الملايين من عائدات النفط؟ لذلك وضع الفقهاء حداً أدنى للسرقة. وللشاب حق الزواج المبكر والسكن والمهر والأثاث والقضاء على الاثارات الجنسية من الاعلانات فى أجهزة الاعلام قبل الرجم والجلد. إذا أخذ الموطن حقوقه طالبناه بواجباته. ومن هو الزانى؟ من لا يجد نكاحاً حتى يغنيه الله من فضله أم تجار الرقيق الأبيض من الملوك والأمراء الذين مازالوا يعيشون فى عصر الجوارى والإماء وما ملكت الإيمان؟

رابعاً -تحليل شعار «الإسلام هو الحل» أو «الإسلام هو البديل»

كما يعنى شعار «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل» تعثر الأيديولوچيات العلمانية للتحديث التى تم تجريبها فى المجتمعات الإسلامية منذ فجر النهضة العربية الحديثة.

فقد تم تجريب الليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة بعد صلتنا بالغرب، واعتبار الغرب نمطاً للتحديث فى فكرنا الحديث عند كل تياراته الاصلاحية عند الأفغانى، والليبرالية عند الطهطاوى والعلمية العلمانية عند شبلى شميل. وبالرغم من انجازاتها فيما يتعلق بتجربة الفكر وحرية الصحافة والنظم البرلمانية والتعددية الحزبية والدستور والتعليم وانشاء الجامعات والحركة الوطنية وبدايات التصنيع إلا أنه قد تم نقدها وهدمها والقضاء عليها بعد الثورات العربية الأخيرة ووصفها بأنها اقطاع ورأسمالية وفساد وتغريب وفشل فى حل القضية الوطنية، الاستقلال ووحدة وادى النيل. ومازلنا نعانى حتى الآن من تدمير النفس، غياب الحريات العامة والديمقراطية ونتوق إلى فجر النهضة العربية الحديثة وعصر التنوير الأول بما فيه من عيوب. فقد بدت الآن مكاسبها أكثر من مخاسرها، وايجابياتها أكثر من سلبياتها.

ثم جاءت الثورات العربية فى الخمسينات والستينات على أنها البديل لتضع مشروعاً قومياً جديداً تشكل عاماً وراء عام بناء على تجارب النضال الوطنى وعبرمساره خلال أربعة عقود من الزمان: بناء المجتمع الاشتراكى، التصنيع، حقوق العمال، الاصلاح الزراعى، مجانية التعليم، القطاع العام، التخطيط الاقتصادى، تحالف قوى الشعب العامل، ٥٠٪ من العمال والفلاحين فى مجلس الشعب، القومية العربية، عدم الانحياز، باندونج، الحياد الايجابى، حركة تضامن الشعوب الاسيوية والأفريقية، مقاومة الصهيونية والاستعمار والذى يعرف الآن باسم الناصرية. وبعد ختفاء القيادة الوطنية وتبدلها بقيادة أخرى فى السبعينات والثمانينات انقلب المشروع القومى رأساً على عقب بالرغم من حرب أكتوبر ١٩٧٣، وتم تدميره كلية وإتهامه بأنه كان شيوعية وإلحاداً وانغلاقاً وتبعية للاتحاد السوفيتى ونظاماً شمولياً دكتاتورياً. وتحول إلى ثورة مضادة من داخل النظام نفسه وبنفس القيادات إلى تحالف مع الاستعمار وإعتراف بالصهيونية، وتصفية للقطاع العام، وتخل عن الاصلاح الزراعى، وانتشار التعليم الخاص، وتأسيس الجامعات الخاصة، فالرأسمالية لم تعد جريمة. وانقلب الشعار من «ارفع رأسك يا أخى فقد مضى عهد الاستعمار» إلى «ڤيلا وعربة لكل مواطن». وانتشرت البنوك الأجنبية تأخذ من المدخرات الوطنية أكثر مما تعطى. وفتح باب الاستيراد باسم الانفتاح، وعمت البضائع الاستهلاكية وقل الإنتاج. وانعزلت مصر عن العرب، وخرجت عن سياساتها الوطنية الثابتة. وسلمت قيادتها إلى إسرائيل الكبرى وأمريكا، وخرجت مع العرب من معادلة النظام العالمى الجديد.

ثم اختلف الرفاق فى اليمن الجنوبى، واقتتلوا فى عدن باسم الماركسية التى تحطمت على حدود القبلية. ودخلت فى حلف مع حزب البعث فى سوريا والعراق، فبررت النظم التسلطية، وتخلت عن مبادئها الماركسية لحساب الحزب الحاكم. وأصبح رجالها هم النخبة الحاكمة يتمتعون بمزاياها، لا فرق بين يسار ويمين، بين ماركسية ورأسمالية. وانضوى البعض تحت كنف الاتحاد السوفييتى يأتمر بأمره، وأصبح جزءاً من الشيوعية الدولية، ويطرح الكوسموبوليتانية وينسى الطرح الوطنى حتى بدوا وكأنهم تبّع للغرب الثقافى باسم الشرقى الشيوعى. عادوا الثقافة الوطنية، وقلدوا التجربة الأوربية وكأننا ألمانيا وإنجلترا وفرنسا ابان الثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر. الدين افيون الشعب وليس صرخة للمضطهدين، الدفاع عن حقوق العمال مع أن الأغلبية لدينا فلاحون. السلوك الشخصى للرفاق معاد للشريعة فى مجتمع مازالت القدوة الحسنة للقادة هى المدخل لقلوب الناس وحركة الجماهير. وبعد انهيار النظم الشيوعية فى أوربا الشرقية ثم فى الاتحاد السوفيتى نفسه-لانهار المركز فضاعت الاطراف. انهارت النظم الشمولية والفلسفات المادية الداروينية وإن بقيت الاشتراكية كمثل أعلى للشعوب. فشلت الوسائل وبقيت الغايات. وزادت شماتة الناس فى الشيوعية والاشتراكية. وحجة الواقع فى النهاية أبلغ من حجة الفكر، فالعمل أصدق دليل على النظر.

وقامت نظم رجعية فى شبه الجزيرة العربية، وسطها وأطرافها بأسم الإسلام، عقائد وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود. الإسلام وسيلة للضبط الاجتماعى من أجل التغطية على نهب الثروات الطبيعية والاستيلاء على عائدات النفط، والتبعية للغرب لدرجة استدعاء قوات التحالف لحل الخلافات الغربية وتدمير العراق بالسلاح بحجة تحرير الكويت، وفساد الحكام بأسم العائلات المالكة، ومآسيهم فى تبديد الثروات والانحلال الجنسى. نظم العصور الوسطى مازالت تحكم فى العصور الحديثة. ولم تجد بعض الجماعات الإسلامية بديلاً من التعاون مع هذا الإسلام المحافظ نظراً للرصيد التاريخى المشترك بينها. ولقد عاش بعض الأخوان فى عصر الاضطهاد فى مصرفى شبه الجزيرة العربية، وكونوا الثروت هناك فى بلاد النفط، وأصبحوا حلقة الوصل بين السعودية والجماعات الإسلامية.

بم يؤمن الشباب؟ وبأى من التجارب الأربعة تؤمن الناس فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة: الليبرالية أو القومية أو الماركسية أو الإسلام الرجعى المحافظ المتعاون مع الاستعمار والذى يعد نفسه للتجارة مع الصهيونية فى المحادثات المتعددة الأطراف؟ لقد ألغى بعضها بعضاً بمنطق الفرقة الناجية. وبنفس منطق الاستبعاد تقدم الجماعة الإسلامية نفسها الآن على أنها الحل أو البديل عن الأيديولوچيات العلمانية للتحديث وعن الإسلام «السعودى»

وإن كان هواها مع النظم المحافظة فى شبه الجزيرة العربية، ليس فقط لاشتراكهما فى رصيد المحافظة التاريخية بل فى المصالح المشتركة، القضاء على ما تبقى من الأيديولوچيات العلمانية للتحديث.

خامساً - انهيار المشروع القومي العربي الحديث

ومنذ أكثر من مائتى عام تكون المشروع القومى العربى الحديث وتلاقت عليه التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة منذ فجر النهضة العربية: التيار الاصلاحى، والتيار الليبرالى، والتيار العلمى العلمانى. ويتكون هذا المشروع من أهداف سبعة:

أولاً : تحرير لأرض من الاحتلال والغزو ومقاومة الاستعمار والصهيونية كما حاول الأفغانى.

ثانياً : تحرير المواطن من القهر والاستبداد كما عرض الكواكبى فى «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد».

ثالثاً : العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الدخل بما يحقق أكبر قدر يمكن من المساواة بين الأغنياء والفقراء كما بين سيد قطب فى «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» و«معركة الإسلام والرأسمالية».

رابعاً : وحدة الأمة ضد التجزئة والقبلية والعرقية من أجل الوحدة العربية كما هو الحال عند القوميين أو الوحدة الإسلامية كما ينادى بها الإسلاميون.

خامساً : اثبات الهوية ضد التغريب والتبعية، وضع الأنا فى مقابل الآخر كما هو الحال منذ «تخليص الابريز»للطهطاوى حتى «علم الاستغراب».

سادساً : التنمية المستقلة والاعتماد على الذات والسيطرة على قوانين الطبيعة واستثمار الموارد الطبيعية كما بان ذلك فى التيار العلمى العلمانى منذ شبلى شميل فى «فلسفة النشوء والارتقاء» حتى «التطور اللامتكافىء» و«فك الارتباط» لسمير أمين.

سابعاً : حشد الجماهير وتجنيد الناس حتى يتحول الكم إلى كيف ضد اللامبالاة والحياد والفتوركما عرض الكواكبى فى «أم القرى». وبعد مائتى عام من تكوين المشروع القومى الحديث انهار فى جيلنا. فبالنسبة إلى تحرير الأرض احتلت مزيد من الأراضى، فلسطين كلها، وأجزاء من سوريا ولبنان. واسرائيل الكبرى على الأبواب بعد الهجرات السوفيتية الأخيرة والاستيلاء على مصادر المياه، وتهجير الفلسطينيين. ثم غزو جنوب لبنان وحصار بيروت، وقمع الانتفاضة، واغتيال العلماء، وحرق منبر المسجد الاقصى. واحتلت القدس، وحرمت الصلاة فى المسجد الاقصى مما أثار الجماعة الإسلامية لهتاف: «أن

الاقصى قد نادانا، من سيعيد القدس سوانا»، وضرب المفاعل النووى فى العراق، وضربت المقاومة الفلسطينية فى تونس، واغتيل أبو جهاد، وأصبحت اسرائيل كالعصى الغليظة تعيد العرب إلى بيت الطاعة.

وبالنسبة إلى تحرير المواطن زاد القهر، وامتلأت السجون، وغصت المعتقلات بخصوم النظم السياسية فى كل البلدان العربية والإسلامية، وانتهكت حقوق الإنسان، وساد الرأى الواحد، عقيدة الفرقة الناجية، سياسات الحزب الحاكم. وضعفت المعارضة، وسنت القوانين الاستثنائية المكبلة للحريات، القوانين السيئة السمعة، قوانين الطوارئ والاشتباه والعيب، وشكلت المحاكم العسكرية، وأتت لجان الأمم المتحدة لفحص انتهاكات حقوق الإنسان فى المجتمعات العربية فأتينا فى الصف الأول. ولم تجد الجمعيات العربية أو القطرية أى مقر لها داخل الوطن العربى. ومازالت غير شرعية مهددة بالحل.

وبالنسبة إلى الفقر والغنى إزداد فقر الفقراء وزاد غنى الأغنياء، وعظمت المسافة بين الأغنياء والفقراء. فأغنى أغنياء الأمة السلاطين والملوك والأمراء منا، وأفقر فقراء الأمة الذين يموتون جوعاً وقحطً منا أيضاً. ساء توزيع الدخل بين من يملكون ولا يعملون وبين من يعملون ولا يملكون. عم الظلم الاجتماعى، وانتشر سكان المقابر، وساد الفقر والضنك. ونام الناس على الأرصفة، وافترشوا العراء، وخرجت الجماعات الإسلامية من أفقر الاحياء، امبابة والزاوية الحمراء والوراق وزينهم، تجد الغنى فى ملك الدنيا والآخرة معاً والثورة على من يمتلكون حطام الدنيا. وظهرت صورة العربى القبيح فى لندن الذى يشترى أدواراً بأكملها من المتاجر الكبرى يوم الأحد بأسعار مضاعفة ودون أن يرى البضائع إلا بعد شحنها فى قصوره فى قلب الصحراء .

وفيما يتعلق بوحدة الأمة تفرقت الأمة شيعاً وأحزاباً. واشتدت هذه النزعات الطائفية القبلية، والنعرات القبلية والعشائرية، ونشبت الحروب الأهلية، وسفك العرب دماء بعضهم البعض، وتنازعوا على الحدود، وغزوا بعضهم البعض، واستعانوا بالاجنبى على بعضهم البعض، يزداد فيهم تقتيلاً، لا فرق بين غاصب ومغتصب. وانتشرت البحوث حول الاقليات فى العالم العربى. وشككت الدول القطرية فى القومية العربية. عاش الأمير، وعاشت الدولة القطرية، وسقطت القومية العربية على أسنة الرماح. قطر يغزو قطراً. تتحول المنطقة كلها إلى دول طائفية، شيعة وسنة ودروز، إسلامية وقبطية وإلى نعرات عرقية، عرب وعجم وبربر حتى تصبح اسرائيل هى الدولة الطائفية العرقية الكبرى، الدولة اليهودية فى المنطقة، فترث القومية العربية. وتتم المقاطعات بين الاقطار العربية، ويسحب السفراء، وتشتد الخصومات وحرب الاذاعات، وتكثر التصريحات على موائد الأجنبى لنقد العرب والمسلمين المخالفين فى الرأى

استجداء للمعونات واستعداداً لتحالف غربي جديد ضد الذين لا يسايرون النظام العالمى الجديد والسوق الشرق أوسطية، ومركزها اسرائيل وأمريكا ومصر وتركيا. أصبح الصديق عدواً والعدو صديقاً، وأصبحنا أشداء بيننا رحماء على الكفار.

وفيما يتعلق باثبات الهوية ضاعت الهوية، وعم التغريب فى أساليب الحياة فى الفكر والعمل، فى الثقافة والسلوك. وأصبحت أسامينا «محمد موتورز»، «منصور شيفورليه». ونذهب إلى محلات «تيك أواى»، «كانتاكى فرايت تشيكن». ونشأ الإسلام التجارى فى محلات «حجابكو»، «اسلامكو»، ومحلات التنظيف «تنظيفكو». وبدلاً من «شروق من الغرب» نشأ رد الفعل الطبيعى «ظلام من الغرب».

وفيما يتعلق بالتنمية المستقلة ازدادت تبعية الأمة على الخارج فى غذائها وكسائها وسلاحها وثقافتها. ٧٠٪ من غذاء مصر يأتى من الخارج. تم ارتهان الارادة الوطنية بالقمح. واشهر سلاح التجويع. وتم الاعتماد على عدو الأمس لحل القضايا الوطنية. وقيل أن ٩٩٪ من أوراق اللعبة فى ايدى الولايات المتحدة لامريكية، وضرورة تحييد العدو. ولتحرير الكويت تم تدمير العراق، ودخل أكثر من نصف العرب مع قوات التحالف الغربى لقتل الأخ لأخيه. وتتم المباحثات فى مدريد عام سقوط غرناطة ثم فى واشنطن مركز النظام العالمى الجديد الذى لا مكان للعرب والمسلمين فيه حتى بلا طاقة أو ثروة أو أسواق أو عمالة ماداموا قد فقدوا دورهم فى التاريخ.

وفيما يتعلق بحشد الجماهير تحولت الجماهير إلى السلبية المطلقة. ولم تعد تهتم بشيء مهما حدث لها. تعودت على الاهانة. تبحث عن لقمة العيش، وتجرى وراء الخبز دون كرامة. ولم تستطع هبات الخبز فى مصر والمغرب وتونس والجزائر والأردن أن تتحول إلى ثورات شعبية قادرة على تغيير نظم الحكم. ولو دخلت اسرائيل عمان ودمشق والقاهرة لما تحرك أحد. ولو استولت على الحرم المكى كما استولت على المسجد الأقصى لما اعترض أحد. وهنا تبدو الجماعة الإسلامية بارقة أمل بقدرتها على حشد الناس، والنزول فى الشارع، وتحريك الجامعات، وتثوير المساجد، وتكوين الخلايا النشطة للاعتراض والغضب والتمرد والثورة على الأوضاع.

سادساً – نقد الخطاب الدينى

وخطاب الجماعات الإسلامية رد فعل على الخطاب الدينى المعاصر، السائد فى مؤسسات الدولة، وهو الخطاب الدينى الرسمى للمؤسسة الدينية الرسمية: الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، مشيخة الطرق الصوفية، دار الافتاء المصرية والذى يصوغه فقهاء

السلطان وفقهاء الحيض والنفاس. وهو الخطاب الرسمى أيضاً فى أجهزة الاعلام الذى هو أيضاً تحت سيطرة الدولة. المؤسسة الدينية وأجهزة الاعلام كلاهما جهازان لبسط سلطان الدولة. هو خطاب رسمي، يدعو إلى سياسات الدولة ولا يتعرض لما تعم به البلوى من قضايا الحرب والسلام، والغنى والفقر، والحرية والقهر، والوحدة والتجزئة، والاستقلال والتبعية، والهوية والتغريب، وفتور الناس وثورتهم. تسوده العقائد والشعائر والتصوف كما يبدو فى «حديث الروح» وفى أحاديث الجمعة. لا يمس حياة الناس بدعوى لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة. وهو فى نفس الوقت خطاب سياسى مقنع لأنه يبعد الدين عن الحياة العامة، ويجعله قاصراً على علاقة الإنسان بينه وبين ربه وكأن الإسلام بوذية أو هندوكية أو مسيحية. «حديث الروح» كل يوم قبل التاسعة مساء إلا خمس دقائق قبل نشرة الأخبار الرئيسية فى البلاد يغرق المواطن فى عالم من الروحانيات ثم يصطدم بعد ذلك بمذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك وقتل الاسرائيليين لأطفال الانتفاضة، وكأن حديث الروح حقنة مخدر القصد منها تغييب المواطن عن وعيه السياسى والاجتماعى والوطنى. ويتم تفسير القرآن كل أسبوع بعد صلاة الجمعة تفسيراً لغوياً بلا غياً تمثيلياً بحيث يبدو الله فى حديثه حكيماً مثل ابن البلد يجعل الوحى مجرد لعبة لغوية ومعركة كلامية و«حداقة» شعبية. ويبرر صاحبه غلاء الأسعار فى يناير ١٩٧٧ الذى كان سبب الهبة الشعبية بأنه مثل الدواء المر الضرورى لتصليح مسار الاقتصاد. ويسجد لله شكراً على هزيمة ١٩٦٧ مضحياً بالوطن من أجل النظام. ويدافع عن التدخل الأمريكى فى الخليج لتدمير العراق باسم تحرير الكويت. وآخر ينادى «ارحنا بها يا بوش». وثالث يبكى فى بغداد قبل الغزو العراقى للكويت ويدعو قائد مسيرة الأمة لتدمير اسرائيل كلها وليس فقط نصفها ثم يعود بعد الغزو إلى القاهرة سعودياً مدافعاً عن الغزو الأمريكى. ورابع يبكى على حال الأمة فى بغداد قبل الغزو العراقى للكويت ويدعو الشعوب الإسلامية للتضامن مع بغداد ضد واشنطن وفى القاهرة يدعو قوات التحالف الغربى إلى تدمير العراق الظالم حاكمه بعد أن كان قائد المسيرة المظفر! أماخطب الجمعة فى المساجد فلا تقول شيئاً، وتدعو إلى أركان الإسلام الخمسة، وتعلم الناس نواقض الوضوء أو تخبرهم بنعيم الجنة وبعذاب النار، والناس يسرحون بعقولهم فى هموم حياتهم اليومية، فى مآسيهم وضنكهم، وفى حاضرهم ومستقبلهم. لذلك حرمت الجماعة الإسلامية الصلاة فى مساجد الدولة لنفاق الأئمة، وتبعيتهم للدولة، وأقامت مساجدها الأهلية لتعلن فيها كلمة الحق فتحاصرها الجند، وينهال الرصاص على المصلين. ويطلب شكرى مصطفى اثناء محاكمته أن يحاور رجال الأزهر الشريف فيرفضون جميعاً خوفاً من رؤيتهم لأنفسهم باعتبارهم فقهاء السلطان وعلماء النجاسة وحلق عانة الميت فى برامج «نور على نور».

والخطاب الثانى هو الخطاب العلمانى، الليبرالى أو القومى أو الماركسى، وهى الأنظمة التى حكمت ومازالت تحكم الوطن العربى. هو خطاب غربى فى مجمله، تابع للثقافة الغربية. يعادى الخطاب الإسلامى. ويضع الوافد بديلاً عن الموروث، ويجعل ثقافة الآخر ضد ثقافة الأنا. يأخذ بالنموذج الغربى نمطاً للتحديث، وينكر خصوصية الشعوب والمجتمعات. هو خطاب مقلد للغرب، وينقل عنه، ويتهم الخطاب السلفى المضاد بالتقليد والنقل من القدماء، تقليداً بتقليد، ونقلاً بنقل، ولا فضل لأحد الفريقين على الآخر. يقف من التراث موقف الرفض، ويأخذ نموذج القطيعة بين القديم والجديد.فلكل عصر ثقافته. ولما كانت ثقافة العصر هى الثقافة العقلانية العلمية الإنسانية كانت ثقافة كل الشعوب الراغبة فى التقدم والنهضة. وكل محاولة لنقل القديم إلى الجديد، وإعادة بناء القديم طبقاً لحاجات العصر هى محاولات توفيقية بين ضدين، تخشى الحسم والاختيار بين بديلين متناقضين لا يلتقيان. لا يفرق بين الخطاب الإسلامى المحافظ والخطاب الإسلامى المستنير. كلاهما خطاب واحد. إنما هو توزيع الأدوار بين الاستراتيجية والتكتيك. الخطاب السلفى استراتيجية والخطاب الإسلامى المستنير تكتيك. ولا ضير أن تفسح الدولة أجهزة الاعلام فيها إلى الخطاب العلمانى ليهاجم الخطاب السلفى، استعمالاً لفريق ضد فريق مادامت المصالح الآنية واحدة. وكان من الطبيعى أن يرفض الخطاب السلفى الخطاب العلمانى. يتهم الليبرالى بالعمالة للغرب، والقومى بالعنصرية والعرقية، والماركسية بالمادية والالحاد.

والخطاب الثالث هو خطاب الاحزاب لحاكمة، الخطاب السياسى الذى يقوم على اخفاء الحقائق، والتمويه على الناس، والكذب الصريح. هو خطاب مناسبات، تابع لإرادة الحاكم. وقد يتغير تغيراً جذرياً، ويتحول مائة وعشرين درجة بين يوم وليلة مع ايران والسودان أو مع أمريكا واسرائيل. يحدد معالمه فرد واحد هو الحاكم، ورؤية واحدة هى رؤية النظام السياسى. هو خطاب كاذب لا يسمعه أحد لأن الناس تعرف الحقائق من محطات الاذاعات الاجنبية حتى دان ولاؤها الاعلامى للخارج، وانفصل عن الداخل الذى تراقبه أمريكا والسعودية، أمريكا فى السياسة، والسعودية فى الدين، دفاعاً عن السلطتين القائمتين السياسية والدينية. وحتى يصبح خطاباً محبوباً للجماهير يتحول إلى خطاب اعلامى عن طريق الاعلانات التى تركز على الجنس والخلاعة والرقص بما فى ذلك الإعلان عن المبيدات الحشرية والسموم القاتلة! وذاعت شهرة الاعلانات على الخطاب السياسى الرسمى، وراجت بضاعة فتيات الاعلانات عند الزوار العرب. تعقبها المسلسلات التليفزيونية التى تربط المواطن بالشهور أمام الشاشات الصغيرة، مصرية أو أمريكية فيجد المواطن فى المسلسل المصرى تفريجاً عن مآسيه، وفى المسلسل الأمريكى تسلية له وإنبهاراً بالتحرر الغربى

وبحياة الغربيين تعويضاً عن كبته وحرمانه ومفاهيم الحلال والحرام.الخطاب السياسى للحزب الحاكم خطاب فارغ من أى مضمون، انشائى يعتمد على البلاغة وعلى أن اللغة نسق مستقل بذاته، وليست أداة للتعبير عن المعانى، خطاب مناسبات قومية ثورة ٢٣ يوليو، ٦ أكتوبر... الخ يمجد فى انجازات الحزب مدعماً بالاحصائيات الكاذبة أو المقروءة قراءة واحدة. ولا يكاد يذكر شيئاً عن مأساة الحاضر. يعد بتجاوز عنق الزجاجة عما قريب. ويبدو أن عنق الزجاجة طويل للغاية لم نتجاوزه بعد منذ عقدين من الزمان. لا يستمع إليه أحد إلا رجالات الحزب الحاكم. ولا يؤثر فى أحد، حاكماً أو محكوماً. ولا ينطلى على أحد عدواً أو صديقاً. هو الخطاب الذى يدخل من أذن ويخرج من الاذن الأخرى، كلام الجرائد، والاستهلاك المحلى، ورقة التوت بين الحاكم والمحكوم.

سابعاً – «المحافظة» التاريخية

وينحو الخطاب السلفى بطبيعة الحال نحو السلفية والمحافظة باعتبارها تياراً تاريخياً نشأ منذ ألف عام منذ نقد الغزالى العلوم العقلية وقضائه على التعددية، وتجريحه لجميع قوى المعارضة، المعتزلة والشيعة والخوارج، دفاعاً عن الدولة القوية، دولة نظام الملك. فأعطى الحاكم أيديولوجية السلطة، العقيدة الأشعرية. وأعطى الجماهير أيديولوجية الطاعة، التصوف. الحاكم مثل الله، عالم، قادر، حى، سميع، بصير، متكلم، مريد. وللشعب الصبر والتوكيل والرضا والقناعة والزهد والخوف والخشية والرهبة.

ثم حاول الاصلاح الدينى منذ الأفغانى إحياء العقائد فى قلوب الناس وتثوير الدين، ونبذ القضاء والقدر، واكتشاف قوانين التاريخ الإسلامى فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل. وبعد فشل الثورة العرابية فى ١٨٨٢ ارتد الاصلاح الدينى محافظاً إلى النصف عند محمد عبده الذى آثر المصرية على الجامعة الإسلامية، والتدرج على الثورة، والتربية والتعليم على الانقلاب، واصلاح اللغة العربية والمحاكم الشرعية على الاستيلاء على السلطة السياسية «لعن الله ساس ويسوس». ومع ذلك قامت ثورة ١٩١٩ ، واعلن دستور ١٩٢٣ ، وقاد سعد زغلول تلميذ محمد عبده مسيرة النضال الوطنى. ولكن بعد نجاح الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٤ ارتدت الحركة الاصلاحية من جديد إلى المحافظة نصفاً آخر عند رشيد رضا. وبدأ الخطاب الاصلاحى سلفياً تمتد جذوره إلى محمد بن عبد الوهاب ومن ورائه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومن ورائهما أحمد بن حنبل. ثم حاول حسن البنا احياء الخطاب الاصلاحى من جديد ورد الحياة له باسلام وطنى بسيط يجمع بين النظر والعمل. الإسلام عقيدة وشريعة، مصحف وسيف، فرسان بالنهار رهبان بالليل. وحقق حلم الأفغانى فى تكوين حزب ثورى فى جماعة الأخوان المسلمين التى كانت تنافس الوفد

والماركسيين فى الشعبية وإلتفاف الجماهير حولها وفى تمثيل الحركة الوطنية فى الأربعينيات.

وبالرغم من مقتل حسن البنا فى فبراير ١٩٤٩ استطاع الأخوان أن يكونوا أحد الروافد الرئيسية لحركة الضباط الأحرار التى قامت بالثورة فى ١٩٥٢. وبعد دخول سيد قطب الجماعة ذاعت أفكار «العدالة الاجتماعية فى الإسلام»، «معركةالإسلام والرأسمالية»، «السلام العالمى والإسلام». كما كان يبشر بظهور يسار إسلامى جديد، لم يظهر إلا بعد ذلك بربع قرن من الزمان فى ١٩٨٠. وبعد الصراع على السلطة بين الأخوان والثورة فى ١٩٥٤ خسر الأخوان، ودخلوا السجون والمعتقلات. فخرج فكر جديد يمثله «معالم فى الطريق» يقوم على تكفير المجتمع، واستحالة المصالحة بين الله والطاغوت، بين الإيمان والكفر، بين الإسلام والجاهلية، بين الحق والباطل. ولا يمكن لطرف أن يبقى إلا بالقضاء على الطرف الآخر. ويقوم جيل قرآنى فريد تحت شعار «لا إله إلا الله» بتدميرالنظم القائمة من الأساس حتى يبدأ النظام الإسلامى الجديد ليخلص العالم. ومازال «معالم فى الطريق» هو المولد الأول لفكر الجماعات لأنه مازال يعبر عن نفسية الجماعات المضطهدة.

وتتجلى المحافظة التاريخية فى الفكر الديني، الموروث الذى مازال يعطى القيمة للقمة على القاعدة، ولله على العالم، وللراعى على الرعية، وللنص على الواقع، وللأصل على الفرع، وللرجل على المرأة. فى ثنائية متصارعة متضادة، فى محور رأسى يسيطر فيها الأعلى على الأدنى[1]. وهى نفس البنية التى تقوم عليها الدولة، الحاكم والمحكوم. ومن هنا أتى الصراع بين قمتين. رئاسة الدولة ورئاسة الجماعات، رئيس الدولة وأمير الجماعة. ومازال القول المأثور عند كل من الفريقين يؤثر فى النفوس «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». فلا يتغير شيء فى الواقع إن لم تتغير السلطة السياسية أولاً. ومن هنا أتت الحاكمية لله، تطبيق الشريعة، تنفيذ الحدود. ولما كانت هذه الثنائية متضادة لا يمكن المصالحة بين أحد طرفيها ظهر جدَل الكل ولا شيء، هدم طرف من أجل بناء الطرف الأخر. غاب الحوار، وساد التعصب، وسادت الحجة النقلية الحاسمة، حجة السلطة وليست حجة العقل. وازدادت قيمة الشعائر والطقوس التى تعلن للناس فى الخارج عن وجود الشريعة، جهاز اعلام جديد، ونقاط جذب للشباب من أجل المفاصلة، مفاصلة المؤمن للكافر. فإن بدأ الاضطهاد، تتحول الحركة الإسلامية إلى حركة سرية لتناضل من تحت الأرض حتى تقضى على الدولة الظالمة وتقتلع الفساد فى الأرض من الجذور. ولا توجد

(١) انظر فى هذا الجزء: ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر؟

المحافظة التاريخية فى الجماعات الإسلامية وحدها بل فى الدولة ذاتها وفى كل القوى المعارضة وفى بنية الحياة الاجتماعية والثقافية. فالكل ينهل من موروث ثقافى واحد. الدولة أيضاً هرمية فرعونية رئاسية كامارة الجماعات. واحزاب المعارضة أيضاً رئاسية إمارية سلطوية تأتمر بأمر الضابط الحر أو الباشا أو الحرس القديم. الكل نصى، الدولة من خطب الرئيس وتوجيهاته، واحزاب المعارضة من أقوال رؤساء الأحزاب ومذكراتهم، والجماعة الإسلامية من الكتاب والسنة وأمراء الجماعة. الكل يبغى السلطة لأنه أحق بها من الآخر، الدولة والمعارضة والجماعات، فكل فريق يعتبر نفسه الفرقة الناجية.

ثامناً - نفي الآخر وإثبات الأنا

وتزداد عداوة الغرب للعرب والمسلمين ليست فقط من خلال استمرار تشويه صورتهم فى أجهزة الإعلام وفى كتابات المستشرقين وفى العلوم الاجتماعية خاصة الاجتماع والأنثروبولوجيا والسياسة التى ورثت الاستشراق بل أيضاً بالعدوان المباشر: تدمير العراق، حصار ليبيا، مذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك، احتلال الصومال حتى يستولى الغرب على منابع النفط، مصادر الثروة العربية والتحكم فى اسعاره، وفرض ضريبة الكربون عليه التى تعادل سعره حماية للبيئة، وبيعه وهو مازال مخزوناً فى الأرض رهينة فى أيدى الدول والشركات الاجنبية، ووضع عائدات النفط فى البنوك الأجنبية واستثمارها فى البلاد الأوربية، وتدمير السلاح العربى فى حربى الخليج الأولى والثانية.

لقد اختفت المنظومة الاشتراكية، القطب الثانى فى نظام العالم القديم. وورثه العرب والمسلمون، يجد فيهم الغرب العدو الجديد، ويخطط لنظام شرق أوسطى جديد يكون العرب فيه القوم التبع، وتكون القيادة المحلية فيه لاسرائيل وتركيا، والقيادة للولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن تخلت مصر عن دورها القيادى فى المنطقة، ولم يجد العرب إلا الاستسلام.

لقد ضلت النظم القومية طريقها بعد الغزو العراقى فى الكويت، ودخول سوريا فى محادثات السلام. واختلفت الاحزاب الماركسية العربية باختفاء الاتحاد السوفيتى. وقضينا على الليبرالية بأنفسنا باسم القومية العربية ثم قضت هى على نفسها بمعاداتها للاشتراكية، ودخولها فى الانفتاح الاقتصادى. لم تبق إلا الجماعات الإسلامية كحركات احتجاج مازالت ترفض وجود اسرائيل، وتعادى الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، وتقاوم صنوف القهر والعدوان، وتستأنف المشروع القومى العربى الحديث، وتقيله من عثرته، فتنتسب الناس إليها كطوق النجاة للحفاظ على ما تبقى من كرامة دافعت عنها الأجيال الماضية.

وفى نفس الوقت الذى يتم فيه رفض الآخر يتم أيضاً اثبات الأنا. فبعد نجاح الثورة الإسلامية فى ايران فى فبراير ١٩٧٩، بالرغم مما حدث لها بعد ذلك من انفصال العلمانيين والمجاهدين عن مسيرة الثورة، ونجاح الثورة الأفغانية فى ١٩٩٢ بالرغم مما حدث لها من شقاق وتقاتل بين فصائل المقاومة، بدا الاسلام ناجحاً على الأرض، قادراً على قلب نظم القهر والتبعية للغرب مثل نظام الشاه، وقادراً على إسقاط نظام القهر والطغيان التابع للشرق مثل نظم داود وحفيظ الله ونجيب الله وكرمل. لقد أعطت هذه الانتصارات ثقة للحركة الإسلامية ضد أنظمة القهر والعمالة.

وقد نجحت الحركة الإسلامية أيضاً، بصرف النظر عن الاختلاف والاتفاق معها فكراً وممارسة فى السودان، بانقلاب عسكرى سيطر عليه الإسلاميون. ونجحت فى الجزائر بقبولها الاحتكام إلى صناديق الاقتراع وحصولها على أغلبية أصوات الناخبين لولا انقلاب الدولة عليها بدعوى الحرص على الديمقراطية ضد اعدائها. وفى حالة انتخابات حرة فى تونس تأخذ الحركة الإسلامية، حزب النهضة، ٧٠٪ من أصوات الناخبين. وفى مصر تأخذ٤٠٪ فى مقابل ٣٠٪ للوفد ٢٠٪ للناصريين، ١٠٪ للمستقلين. وفى الأردن، قبلت الحركة الإسلامية الدخول فى المسيرة الديمقراطية ولديه ثلث الاعضاء فى مجلس النواب. وانقسمت المؤسسة الدينية فى شبه الجزيرة العربية على نفسها بعد التدخل الأمريكى فى الخليج، واستدعاء قوات التحالف الغربى، وتدمير العراق باسم تحرير الكويت. وقويت حركات تحرير شبه الجزيرة العربية، إسلامية أو علمانية، تعطى صورة لما يمكن أن يكون عليه نظام المستقبل. ويبزغ الإسلام المستنير خثيثاً فى مصر وتونس والأردن معلناً عن امكانية اقامة الجسور بين الفريقين المتخاصمين، الإسلاميين والعلمانيين، وتكوين جبهة وطنية موحدة تحمل المشروع القومى العربى الإسلامى من جديد.

وانتشر الإسلام فى أوربا وآسيا كما وكيفا حتى أصبح يشكل فى أوربا الديانة الثانية بعد المسيحية، وفى أمريكا الديانة الثالثة بعد المسيحية واليهودية. وقامت الجمهوريات الإسلامية الجديدة فى أواسط آسيا تعلن عن قدوم الإسلام الآسيوى. وتدخل فى خلف واسع مع تركيا وإيران وأفغانستان وباكستان والحركات الإسلامية فى العالم العربى من خلال «العرب الأفغان» على الرغم من مقاومة الأنظمة فى العالم العربى لهم وايثارها التبعية لاسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية.

أن الصحوة الإسلامية ظاهرة تاريخية بناء على قانون تاريخى. فقد بدأ الإسلام منذ أربعة عشر قرناً. وقام بحضارته فى عصره الذهبى فى القرون السبعة الأولى، وبلغت ذروتها فى

القرن الرابع الهجرى عصر المتنبى والبيرونى. أبدعت فيها شتى العلوم العقلية والعقلية النقلية والنقلية التى تحن إليها الجماعات الإسلامية حالياً مثل كل حركة أصولية تعود إلى الوراء، وترى تقدمها ونموذجها فى العودة إليه. وقد أرّخ ابن خلدون لهذه الفترة فى مقدمته الشهيرة محاولاً معرفة سبب تقدم العرب وسبب إنهيارهم فى نظرية الانتقال من البدو إلى الحضر وفقدان العصبية. وبالتالى لا سبيل إلى التقدم من جديد إلا بالعودة من الحضر إلى البداوة، عودا إلى الأصول. وتقوم الجماعات الإسلامية بتحقيق هذا المطلب.

ثم تلت القرون السبعة الأولى قرون سبعة تالية، عصر الشروح والملخصات، لم تعد الحضارة تبدع بالعقل بل تدون بالذكرة لحفظ التراث بعد هجمات الصليبيين من الغرب، والتتار والمغول من الشرق. وقامت مصر فى العصر المملوكى بهذا الحفظ فى الموسوعات الكبرى التى تقوم الجماعات بقراءتها، عصر ابن تيمية وابن القيم.

وفى آخر قرنين من هذه الفترة، بدأت الحركة الاصلاحية الحديثة تحاول تجديد الحضارة الإسلامية فى عصر ذهبى ثان لقرون سبعة جديدة قادمة، تعود إلى الأصول فيما سمى بالحركة السلفية المعاصرة منذ محمد بن عبد الوهاب. وبالرغم من «كبوة الاصلاح» جيلاً وراء جيل منذ الأفغانى حتى الجماعات الإسلامية لظروف خاصة، فشل العرابيين فى ١٨٨٢، والثورة الكمالية فى تركيا ١٩٢٤، والصدام بين الاخوان والثورة فى ١٩٥٤ حتى أصبحت النهايات غير البدايات[1]، والنتائج غير المقدمات. إلا أن قوة الحركة الإسلامية وشدتها يوماً بعد يوم بحيث أصبحت المحاور الأول للأنظمة السياسية القائمة تجعلها قوة تاريخية. فالإسلام قادم وليس غارباً على عكس حديث الغرباء المشهور «جاء الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كم بدأ، فطوبى للغرباء من أمتى». الإسلام منتصر وليس مهزوماً، متقدم وليس متراجعاً، فى هجوم وليس فى دفاع. وتلك روح مقدمة «الفريضة الغائبة» لفكر الجهاد.

تاسعاً – العنف والعنف المضاد

ليس العنف هو ما يبدو على السطح من المقهور إذا ما ألقى قنبلة أو أطلق رصاصة. فهذا هو العنف المضاد. إنما العنف هو العنف الباطن من القاهر الذى يمارسه على الدوام حتى يفجر العنف المضاد. فالجماعات الإسلامية مطاردة مهمشة، مطاردة من قوة الأمن وأجهزة الشرطة، مستجوبة، موضع سخرية منها فى لباسها وجلبابها وذقونها وسبحها

---

(١) انظر : تيارات الفكر العربى الحديث فى ثالثاً – الجزء الثانى.

وعلاقاتها الاجتماعية. وليس لها حق فى الاعتراض أو الرد فى جريدة يومية أو مجلة أسبوعية أو شهرية أو برنامج تلفزيونى أو إذاعى. والمساجد محاصرة، والأئمة مراقبون. هذا العنف اللامرئى هو سبب العنف المرئى. ليس العنف هو العنف العضلى، استعمال القوة المادية، ولكنه قد يكون العنف الاجتماعى الذى يقضى على حرية الاختيار وعلى الوجود الإنسانى ذاته. فالنظامان السياسى والاجتماعى مفروضان على الناس. لم يتم اختيارهما طوعاً بالرغم من مظاهر الديمقراطية والانتخابات المزورة ودخول الدولة كطرف فيها ضد المعارضة لانجاح الحزب الحاكم. النظام الاقتصادى لم يختره الناس، سياسة الأجور، الأسعار، ايجار المساكن، مصاريف المدارس، أعباء الحياة، كل ذلك مفروض قسراً. والنظام الاعلامى لم يختره الناس. يفرض عليهم نوع الاخبار والمواقف السياسية للدولة: الانفتاح الاقتصادى، معاداة السودان وايران، مخاصمة الحركة الإسلامية، الدخول مع قوى التحالف الغربى ضد العراق، الموافقة على حصار ليبيا، الاستسلام لضغوط البنك الدولى. يشعر المواطن أنه لا حرية له فى اختيار النظام الذى يعيش فيه، مقهور من الصباح حتى المساء. ولا تمتص غضبه أحزاب المعارضة الضعيفة التى نشأت بقرار من الدولة وتحت رعايتها ورقابتها. فلا يجد أمامه إلا الجماعات الإسلامية كقناة للاحتجاج، يجد حريته فيها، وصدقه مع النفس بانتسابه إليها، طموحه إلى الشهادة واثبات الذات بعد أن همشه المجتمع وجعله مجرد معدة تستهلك وليس إرادة حرة تختار.

ويتوجه العنف المضاد إلى رموز الدولة. فليس المقصود بالاغتيالات الأشخاص، فهم أبرياء، ولكن رموز الدولة الصورية: القبعة، والنجمة، والبذلة، والمبنى، والكنيسة من أجل القضاء على هيبتها موضوعياً، تفريغ شحنة الغضب فيها والحقد عليها من نفوس الجماعات ذاتياً. وتشمل رموز الدولة رئيس الدولة، رئيس مجلس الشعب، مدير الأمن، كبار المسؤولين، رجال الشرطة أو المتعاونين معها من مفكرى السلطة وفقهاء السلطان. تهدف الجماعات إلى النيل من مواطن الضعف فى الدولة، اقباط مصر حتى تبدو عاجزة عن الدفاع عن مواطنيها. كما تهدف إلى ضرب السياحة حتى تنهار الدولة اقتصادياً. فدخل مصر من السياحة يكاد يقترب من دخلها من قناة السويس ومن حجم المساعدات الأمريكية لمصر، بعد جفاف تحويلات المصريين من الخارج بعد حرب الخليج .

من الطبيعى أن يظهر العنف المضاد فى سلوك الجماعات باعتبارها جماعات مهمشة، مطاردة بالشرطة وأجهزة الأمن، مجرحة فى الصحف وأجهزة الأعلام. ولا وسيلة للدفاع عن أنفسها أو سماع أصواتها. ليست لها صحفها أو مجلاتها. وليست لها برامجها فى

أجهزة الأعلام. لا سبيل أمامها إلا المساجد المحاصرة المقتحمة والمداهمة بأجهزة الأمن التى تطلق النار على المصلين الآمنين كما حدث فى مسجد الرحمة فى أسوان.

عنف الجماعات إذن هو عنف مضاد، عنف فى مواجهة عنف، عنف المعارضة فى مواجهة عنف السلطة، عنف الأهالى فى مواجهة عنف الحكومة، فى مجتمع غاب عنه الحوار، وآثر مواجهة قضايا الفكر والسياسة بالسلاح.

وهو عنف يظهر فى الاحياء الشعبية حيث يسود منطق الفتوة، منطق اللص والكلاب، منطق «العسكر والحرامية»، كما يبدو فى الصعيد حيث يسود الأخذ بالثأر، ومواجهة العائلة بالعائلة، والقبيلة بالقبيلة، لا دفن للجثث ولا عزاء فى الموتى من كلا الطرفين حتى يتم الأخذ بالثأر طبقاً لتقاليد الصعيد. فالوطن هو الأسرة والقبيلة. وتتحول القضية العامة إلى قضية خاصة، دماً بدم، وقتيلاً بقتيل، والكل ضحايا العنف والعنف المضاد، والكل شهداء الوطن.

عاشراً - الحوار الوطنى

طالما أن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، الداخلية والخارجية على ما هى عليه سيظل تفريخ الجماعات الإسلامية فكراً وممارسة. فالجماعات مظاهر إحتجاج اجتماعى ينتسب أعضاؤها إلى الطبقات الفقيرة فى الأحياء العشوائية من القاهرة الهامشية والصعيد الثأرى. تلتحم بالشعب وتشارك فى حل مشاكله اليومية فى المساجد الكبرى التى تحولت إلى عيادات طبية وخدمات اجتماعية، الابقاء على الأحياء ودفن الأموات. ولما توقف الحراك الاجتماعى، وأصبح التسليم بالأمر الواقع هو الحجة الدائمة من أجل الاستقرار وعدم هروب رؤوس الأموال الأجنبية فى عصر الانفتاح تحولت طاقات المجتمع أما إلى الخارج فى الهجرة، هجرة العلماء إلى الغرب، وهجرة العمال إلى الخليج أو إلى ليبيا وأما إلى الدخل فى المخدرات أو فى الجماعات الإسلامية حتى يتسرب الحراك الاجتماعى إلى الدخل نظراً لسداد المنافذ الخارجية .

إن الجماعات الإسلامية كالطير الشارد، والأسد الجامح، والحصان الجانح. ولا سبيل إلى تهدئتها وترويضها إلا بغطاء الشرعية، وأن تعمل من المركز وليس من المحيط، ومن القلب وليس من الأطراف. صحيح أن الدستور لا يبيح إقامة أحزاب على أسس دينية ولكن ليس المطلوب حزباً بل جماعة أو هيئة مثل «الشبان المسلمين» وكما كانت «الأخوان المسلمون» من قبل. وذلك يتطلب إلغاء قرار الحل الذى صدر ضد الجماعة فى ١٩٥٤، وارجاع المركز العام فى الحلمية لهم الذى تحول إلى قسم الدرب الأحمر، مركزاً لإيواء

المجرمين والنشالين بعد أن كان مركزاً للهداية والرشاد ومنبراً للحركة الوطنية المصرية. طالما أن الجماعات غير شرعية فإنها ستطعن فى شرعية المجتمع. لا حل لكسر هذه الدائرة المفرغة من التفكير والتخوين المتبادلين إلا بشرعية الجماعات كتنظيم، وأن تتحول من نفسية الجماعات السرية المغلقة والفقه المغلق إلى سلوك التنظيم العلنى الذى يحاور من منطق الشرعية. عنترة بن شداد فى حاجة إلى إعتراف شرعى ببنوته قبل أن ينطلق دفاعاً عن الحمى فى حب عبلة!

وبالممارسة الطبيعية للسياسة من منطق الشرعية تتغير الجماعات فكراً وسلوكاً وعملاً، عقيدة وشريعة. فبعد الاطمئنان إلى شرعيتها وتأمين ظهرها من الغدر والاعتقال والحل تتوجه نحو التحديات الرئيسية للمجتمع وقضاياه المصيرية: تحرير الأرض، وحرية المواطن، والعدالة الاجتماعية، ووحدة الأمة والدفاع عن الهوية، والتنمية المستقلة، وحشد الجماهير. ويختفى ما نعيبه عليها من غيب البرنامج الاجتماعى الاقتصادى السياسى لها اكتفاء بالشعارات. وكيف تتقدم الجماعات إلى الأمام إن لم يكن ظهرها مؤمناً محمياً؟ وبالممارسة الطبيعية للسياسة تنشأ فى الجماعات الاجنحة: وسط الجماعات، ويمين الجماعات، ويسار الجماعات. ويتم الحوار بينها أولاً قبل أن يتم الحوار بينها وبين باقى التيارات والقوى السياسية وبينها وبين المجتمع. ويتخلق فكر إسلامى مستنير قادر على الحوار والتفاعل مع الواقع والدفاع عن المصالح العامة. وتنتهى قصة الأخذ بالثأر من الدولة والمجتمع، وتطوى صفحة جديدة فى التاريخ.

لا يحدث ذلك بين يوم وليلة. فالمحافظة التاريخية رصيد طويل يمتد إلى ألف عام. والاصلاح الحديث تعثر وكبا. والنفوس مازالت تئن من عذاب الماضى وأحزانه. المصالحة العلنية إذن ضرورية، وأن تصبح الحركة الإسلامية مع الناصريين والليبراليين والماركسيين أحد عناصر الحركة الوطنية. ليس الماضى كله سلفياً. هناك الماضى العقلانى العلمى الطبيعى الإنسانى الاجتماعى المستنير. ومن ثم لزم إبراز التعددية فى التراث، وعرض كل البدائل القديمة والحديثة حتى يختار المواطن بلا قهر من القدماء أو فرض من المحدثين .

لا يمكن حل قضايا الفكر بالسلاح. لا حل إلا بالحوار الوطنى. وإقامة الجسور بين الفرق المتخاصمة بين الأخوة والأعداء. عفاً الله عما سلف، و «عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم، والله يعلم وانتم لا تعلمون». ويقوم الحوار الوطنى على التعددية ثم الحوار الوطنى بين فرق الأمة فى اطار العروة الوثقى التى لا انفصام لها، وفرق الأمة الآن أربعة: الليبراليون والناصريون والإسلاميون والماركسيون، أربعة أطر

نظرية تعبر عن تاريخ الأمة المعاصرة، وهى القوى الرئيسية التى تحرك الشارع والتى تنتسب إليها الجماهير. وتتفق فيما بينها على برنامج عمل وطنى موحد مع الابقاء على تعددية الأطر النظرية. وهو ما أكده الفقهاء القدماء عندما تساءلوا: هل الحق واحد أم متعدد؟ واجابوا بالاجماع: الحق النظرى متعدد، والحق العملى واحد. من أراد أن يحرر فلسطين باسم حرية شعب فلسطين فليفعل. ومن أراد أن يحررها باسم القومية العربية فلا يتردد. ومن أراد أن يحررها باسم الجهاد وتحرير الأرض المقدسة فليتقدم. ومن أراد أن يحررها دفاعاً عن الطبقة الكادحة من شعب فلسطين فله ما يريد. تتعدد الاطر النظرية لتحرير فلسطين ولكن الجميع يتفق على التحرير كغاية وهدف قومى. ويحدث نفس الشيء لتحقيق حرية المواطن. باسم الليبرلية أو القومية أو «لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» أو باسم تحرير الإنسان من القهر والاستغلال. وتحقيق العدالة الاجتماعية باسم الاشتراكية الديمقراطية أو الاشتراكية العربية أو الاشتراكية الإسلامية أو الاشتراكية العلمية. وتحقيق وحدة الأمة باسم وحدة العالم الحر أو الوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية أو «يا عمال العالم اتحدوا». والدفاع عن الهوية باسم الحرية الشخصية أو تأكيداً للشخصية العربية أو اثباتاً للهوية الإسلامية «لكم دينكم ولى دين». والدفاع عن حقوق المضطهدين، والتنمية المستقلة باسم اقتصاديات السوق أو التخطيط الاقتصادى الإسلامى أو الاقتصاد الاشتراكى. وحشد الجماهير باسم حرية الانتخابات أو بالجماهير العربية من المحيط الهادر إلى الخليج الثائر أو بالجماهير الإسلامية، الملايين فى كل مكان أو باسم الطبقات الكادحة، الأغلبية الصامتة.

بهذا المعنى كلنا إسلاميون ليبراليون ناصريون ماركسيون. كلنا مع الجماهير ضد النخب الحاكمة التى تحكم باسم الخيانة الوطنية والعمالة للأجنبى. الإسلاميون ليسوا خصوماً للماركسيين أو الليبراليين أو القوميين. فلماذا يعتبرهم الماركسيون والقوميون والليبراليون خصوماً لهم؟ لا توجد خصومة بين المواطنين. إنما الخصومة فى الصراع على السلطة، والسلطة فى الشعب وليست فى الحكم. السلطة فى الثقافة الوطنية وليست فى ثقافة التغريب. المهم أن يأخذ المثقفون حذرهم من أن تستعملهم الدولة لدرء المخاطر عن النظام، تضرب هذا الفريق بذاك الفريق لإضعاف جميع الفرقاء حتى يبقى النظام فى سلام يأمن اخطار الجميع.

هذه هى «مقاصد الفلاسفة» التى عرضها الغزالى ربما أفضل مما عرض الفلاسفة أنفسهم لمن شاء أن يكتب «تهافت الفلاسفة» لنقد الجماعات الإسلامية ثم «تهافت التهافت» لنقد نقد الجماعات الإسلامية.

(٩)
الإنسان والطبيعة والبيئة، العلم والتكنولوجيا

١ - مقدمة: تأصيل المفاهيم

ليس المهم هو وضع المفاهيم واختيارها بل المهم هو تأصيلها والبحث عنها. فقد تكون آتية من الثقافة الشائعة الوافدة، لا يدركها إلا قلة من المثقفين، معرفتها ميزة لهم، ويروجها الاعلام كمتطلبات الدولة الحديثة. وتنظر لها الجماهير على أنها قادرة على فعل المعجزات، وبالتالى تعطيها الوهم الزائف بالخلاص القريب. وقد يتمسح بها بعض ادعياء السياسة فينشؤون أحزاباً سياسية باسمها. فلا أحد يشكك فى شرعيتها، وتفاخر السلطة بديموقراطيتها والسماح بحرية تكوين الأحزاب، وفى نفس الوقت تأمن عدم تأثيرها.

هذا هو حال مفاهيم: الإنسان،والطبيعة، والعلم، والتكنولوجيا، والبيئة. فقد غاب مفهوم الإنسان فى تراثنا القديم فضاعت حقوق الإنسان في حياتنا المعاصرة[١]. وكانت الطبيعيات القديمة عندنا الهيات مقلوبة وليست الطبيعة كما يراها العلماء وكما يشعر به الأدباء والفنانون[٢]. أما العلم بمعنى العلم الطبيعى فمفهوم وافد. إذ أن العلم القديم عندنا هو كل نظام عقلى، لا فرق بين العلم الطبيعى والعلم الدينى. والتكنولوجيا كذلك مفهوم وارد معرب، ينظر إليها الناس وكأنها طريق الخلاص من عذاب الحياة اليومية ونقص الخدمات، فهى معجزات العصر الحديث. أما موضوع البيئة فهو أيضاً وافد من حركات الدفاع عن البيئة فى الغرب بعد عصر التصنيع، وظهور مشكلة تلوث البيئة، وتكوين أحزاب سياسية للخضر دفاعاً عن البيئة بعد أن انتهت الأحزاب السياسية التقليدية إلى طريق مسدود.

وإذا كان الإنسان والطبيعة محوراً أساسياً فى الثقافة وأحد مكونات الحضارة فإن هذا المحور يظهر فى العلم والتكنولوجيا وآثارهما على البيئة. ومن ثم جاء مفهوم البيئة تالياً لمفهومى العلم والتكنولوجيا. الانسان والطبيعة يمثلان المحور النظرى، والعلم والتكنولوجيا التطبيقات العملية لهذا المحور. أما البيئة فهى مجالات التطبيق وآثارها.

اللجنة المصرية للتضامن الأسيوى الأفريقى، ١٩٩٢

(١) انظر دراستنا: «لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم؟» فى «دراسات إسلامية» ص ٣٩٣-٤١٥ الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.

(٢) حسن حنفى «من العقيدة إلى الثورة»، الجزء الأول «المقدمات النظرية» خاتمة ص ٦٢٧-٦٣٦ مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

٢- الإنسان

بالرغم مما يبدو من بداهة هذا المفهوم وشيوعه إلا أنه لم يترسب فى وعينا القومى من تراثنا القديم، وبالتالى غابت جذوره فى ثقافتنا الشعبية المعاصرة. لقد وجد الإنسان الكامل، العالم، القادر، الحى، السميع، البصير، المتكلم، المريد ولكن لا وجود له فى هذا العالم. فقد اخرج الإنسان أعز ما لديه بعيداً عنه، قاذفاً به إلى أبعد نقطة. فلما شعر بالنقص أمام نفسه وذاته المبعد عظمه وألهه وعبده، وجعل نفسه عبداً له. فالجاهل يعّظم العالم، والعاجز يجلّ القادر، والميت يقّدر الحى، والاصم والأعمى والابكم والهوائى يتوق إلى السميع البصير المتكلم المريد. تصور الإنسان غيره هو الموجود، الأول والآخر، القائم بنفسه، الذى لا يشبه أحداً، وواحداً. فقد وجوده الذاتى وأصبح مجرد رقم فى متوالية حسابية، له أول وآخر، يقوم بغيره، يشبه كل الناس، متكثر فى زحام الطريق. كما تصور الإنسان أن مبادئ العدل والحكمة والعزة أسماء لنفسه التى أبعدها وعبدها مع أنها مبادئ النظام الأخلاقى والاجتماعى الذى يعيش فيه. اغترب الإنسان فى العقائد خارجاً عن نفسه. فمتى يستردها؟ ومتى يقضى على اغترابه، ويعود إلى ذاته متحققاً بالمبادئ التى أبعدها عنه وجعلها بعيدة المنال، صعبة التحقيق، عزيزة المطلب، لا يملك الإنسان أمامها إلا الوله والفناء(١)؟

وبعد أن أله الإنسان نفسه فى صورة الإنسان الكامل كما لاحظ الصوفية من قبل فإن صورته قد انعكست فى فرد واحد هو السلطان. فهو الموجود الذى لا يسبقه أحد، ولا يعقبه أحد. وهو الموجود فى كل مكان، فرد لا يشبهه أحد، واحد متفرد بذاته. يعلم كل شىء، ويقدر على كل شىء. هو الحى الذى لا يموت، رئيس مدى الحياة، والملك فى أولاده أو أسرته أو فئته أو طبقته من بعده. يسمع كل همسة فى مملكته، ويبصر كل ما يقع فيها فى السر والعلن. يتكلم ويصبح خطابه إطاراً مرجعياً للكل. يريد طبقاً لارادته الحرة، ويصدر قراراته بشخصه، من مطلق علمه الذى لا يقبل المراجعة والنقد. له أيضاً اسماؤه وألقابه التى تقرب المائة. فهو الوطنى، القائد، الغيور، العربى، الرئيس، المجاهد، الزعيم، المحرر، البطل، المنقذ، الملهم، المنتصر، الوحدوى، العروبى.... الخ. تجب له الطاعة، ولا يجوز فى حقه الاعتراض. ينتسب إلى فئة واحدة، الملوك أو العسكر، ويستحيل تداول السلطة فى غير فئته. هو أفضل الخلق، وخير البرية، كامل الأوصاف، علماً وخلقاً، نفساً وبدناً.

أما المواطن العادى، فهو الإنسان الفانى الذى يتكرر، جاهل، عاجز، راض، قانع، متوكل، مستسلم، عابر سبيل فى هذه الحياة على راحلة، حياته بعد مماته، وآلامه يعّوض

(١) المصدر السابق، الجزء الثانى «التوحيد» رابعاً : الهيات أم إنسانيات ؟ ص ٦٠٠- ٦٦٤.

عنها بالفوز المبين. يطيع الإنسان الكامل وصورته فى السلطان الأوحد. له آلهان: الله والسلطان. وطاعة الأول فى طاعة الثانى، وطاعة الثانى من طاعة الأول. هو الإنسان الفكرة، إنسان الجماهير والدهماء، الواحد الذى يتكرر والذى يتشابه مع كل واحد آخر من عامة المسلمين.

وبالرغم من وجود لفظ الإنسان فى أصل الثقافة الأول، وهو القرآن، إلا أنه لم يعش كتصور فى وعينا الثقافى[1]. فالإنسان مخلوق أى أنه وجد من عدم، وينتهى إلى عدم. الإنسان هش ضعيف، يتعجل أمره، لا يعى الزمان، يعيش المستقبل تاركاً حاضره. إذا فاجأه الحاضر هلع، تحركه الدوافع، تسيره الانفعالات. يطلب العون ساعة الشدة حتى إذا انفرج الهم وجاء اليسر نسى الدعاء، يفرح ويتمنى، وييأس ويتشاءم، يعرض ويقبل، يقتّر ويخسر، ويجحد النعم، يجعل من العنف قوة، ومن الانكسار صلابة، يخاصم ويكون خصيماً، يطغى ويتكبر، يفجر ويغتر، شاك جاهل مجادل، وسواس متأمل، يتذكر وينسى. له عدو ويتحداه، وينكر قيمته، ويرفض تحيته، ويجحد الاعتراف بفضله وامكانياته، يسعى إلى سلب مرتبته وشرفه. وهنا تبرز مسؤولية الإنسان، والامانة التى يحملها بارادته. تحيل ضعفه قوة، وتجعله قادراً على قبول التحدى، حياته اثبات لرسالته وأداء لأمانته، واجتياز للامتحان بكد وجهد ومعاناة، مسؤول فرد. هنا يمكن للإنسان أن يتحول من إنسان هش إلى إنسان صلب، من ضعف إلى قوة، ومن انكسار إلى صلابة يحقق الكمال فى الأرض، ولكن يبدو أن الذى استقر فى الوعى القومى هو السلب لا الايجاب، والمخاطر دون التحديات.

والسؤال الآن: كيف يتم تأصيل مقولة الإنسان فى ثقافتنا المعاصرة إن كانت جذورها غير راسخة فى تراثنا القديم؟ يتم ذلك أولاً باسترداد الإنسان المغترب لوعيه من الخارج إلى الداخل، وبتحويل كل إنسان إلى سلطان، وتكرار نموذج السلطان فى المواطن حتى تتعدد السلاطين، ويتم تداول السلطة بين الناس دون أن تكون حكراً على فئة بعينها.ويتم ذلك عن طريق تأويل الله والسلطان فى التراث القديم من أجل قراءة الإنسان فيه. ثانياً يمكن خلق تراث إنسانى جديد عن طريق الواقع الذى يفرض نفسه. فالتراث القديم حلقة أولى من التراث وليس كل التراث. ونحن الذين أغلقناه ووقفنا متفرجين عليه. جعلنا أنفسنا مستشرقين ونحن أصحاب دار. يمكن للتراث أن يستأنف من جديد، ويفرض واقعه الجديد، أزمة حقوق الإنسان والمواطن. كان موطن الخطر فى التراث القديم التوحيد. فانبرى علماء الكلام القدماء للدفاع عنه. وأعطوه كل ما يملكونه من قيمة للإنسان. واليوم تغير موطن

---

(١) ذكر لفظ الإنسان فى القرآن ٦٥ مرة.

الخطر من الله إلى الإنسان. فلنعطه كل ما نملك من قيم ومثل، ونرد إليه ما سلبناه عنه، تلك بضاعتنا ترد إلينا. وأيهما أفضل: أن يكون الانسان جاهلاً يعبد عالماً أم أن يكون عالماً بالفعل؟ أن يكون عاجزاً يؤله قادراً أم أن يكون قادراً بالفعل؟ أن يكون ميتاً يعظم حياً أم أن يكون حياً بالفعل؟ ألا يسمع ولا يعبر ولا يتكلم ولا يريد ويجلّ من يسمع ويتكلم ويريد أم أن يسمع ويبصر ويتكلم بالفعل؟

إن الإنسان هو الطرف الأول فى معادلة الطبيعة والعلم والتكنولوچيا والبيئة. بل أنه الطرف الأول فى كل المحاور الثقافية: الكون، والمجتمع، والحضارة والتاريخ. فالأولى أن يوجد الإنسان أولاً كقدرة إبداعية فى الفكر والفن ثم تتحدد علاقاته كأبعاد لوجوده.

٣ – الطبيعة

وقد غاب مفهوم الطبيعة أيضاً من ثقافتنا الوطنية نظراً لغيابه فى تراثنا القديم، وبالتالى غاب وعينا بالطبيعة كما هو الحال عند العالم. كما غاب احساسنا بالطبيعة كما هو الحال عند الشاعر. الطبيعيات عند الحكماء الهيات مقلوبة، حديثاً عن الله عن طريق السلب. الطبيعة مادية لأن الله لا مادى. وهى معلولة لأن الله هو العلة الأولى. وهى متناهية لأن الله لا متناه. فإذا تم الحديث عن الله فإنه يتم أيضاً عن طريق السلب أى نفى الطبيعة. فإذا كان الله صورة فالطبيعة مادة. وإذا كان الله ازلياً فالطبيعة فانية. وإذا كان الله قديماً فالطبيعة حادثة. لا يوجد إذن تصور للطبيعة على ما هى عليه بل بالنسبة إلى شىء آخر .خلقت من عدم، وتنتهى إلى عدم. هى مجرد مرآة عاكسة لخالقها وليس لها قوانينها من ذاتها. ينشأ الدين من هذا التصور، ولكن كيف ينشأ العلم؟ ألا يحتاج العلم إلى طبيعة مستقلة وقوانين مطردة؟ ومع ذلك فالطبيعيات عند المتكلمين والحكماء تسبق الالهيات. إذ لا يمكن التفكير فى الله دون المرور بالطبيعة. ومن هنا نشأ العلم الطبيعى القديم عند الصوفية حيث يصعب التفرقة بين الله والعالم، بين الحق والخلق كما هو الحال فى وحدة الوجود. وعند الأصوليين الطبيعة بمعنى القدرة هى أساس الشريعة فلا يجوز تكليف ما لايطاق. وهى على البراءة الأصلية. الطبيعة هنا مازالت حاملاً للقيمة. وهى فى حد ذاتها قيمة. إلا أنها قيمة وقتية، مجرد وسيلة لقيمة أعظم لاثبات وجود الله أو لاقامة نظم الشريعة.

ولما كان نظام الوحى هو نفسه نظام العقل ونظام الطبيعة فإنه أمكن تأسيس العلوم الرياضية والطبيعية. وابدع العلماء القدماء فى العلوم الرياضية، فى الحساب مثل الخوارزمى والكاشانى والطوسى. كما ابدعوا فى العلوم الطبيعية مثل أبو بكر الرازى، وجابر بن حيان. وقد كان هذا الابداع الرياضى العلمى، وكما هو معروف وراءَ النهضة العلمية الأوربية

الحديثة. لم يكن هناك فرق بين العلوم العقلية والعلوم النقلية، والعلوم العقلية النقلية. وكان العلماء مبدعون فى أنواع العلوم كلها دون تعارض بين الدين والعلم كما هو الحال فى التجربة الأوربية. ولا فرق عند ابن الهيثم بين الأنوار الالهية والأنوار الطبيعية فى دراسة الضوء، ولا بين الواحد اللامتناهى فى الدين واللامتناهى الرياضى عند الكندى.

إنما الذى استقر فى وعينا القومى هى العلوم النقلية الخالصة: القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه. فامتلأت بها المكتبات العامة والخاصة. وكثرت الطبعات من الحكومات وشركات توظيف الأموال ودور النشر الدينية والتجارية نظراً لاتساع قاعدة التوزيع. وتعدد الاستشهاد بقال الله وقال الرسول دون الاعتماد على حجة العقل أو برهان التجربة أساس العلمين الرياضى والطبيعى. بل تم تضعيف العقل وبيان حدوده وقصوره، والاقلال من شأن الطبيعة وبيان نقصها وزوالها. واستقرت فى وعينا القومى وبدرجة أقل العلوم العقلية النقلية: علم أصول الدين، وعلوم التصوف، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة على درجات متفاوتة. تحول علم أصول الدين إلى عقائد، ما يجب على المسلم الإيمان به وما لا يجب وكما وضح فى العقائد الأشعرية المتأخرة فى مؤلفات قواعد العقائد[1]. تعطى الحاكم أيديولوجية السلطة ليفعل ما يشاء، فلا فرق بين الله والسلطان. وتحولت علوم التصوف إلى أيديولوجية الطاعة تمد الجماهير بقيم الفقر والزهد والقناعة والصبر والرضا والتوكل. فيطمئن الجميع، السلطان على سلطانه وطاعة الجماهير له، والجماهير على سلطانها متوهمة أنها بذلك تنال الفوز فى الدنيا والآخرة. ثم اختفى علم أصول الفقه لصالح الفقه، وغابت مناهج الاستدلال لصالح التطبيق الحرفى للشريعة. ولم تترسب فى وعينا القومى مقاصد الشريعة، وأنها أتت للحفاظ على مصالح الناس، وأن الشريعة بهذا المعنى وضعية، تتأسس فى الطبيعة البشرية وترتكن عليها، وليست مجرد تعبير عن الإرادة الالهية بلا علة أو سبب. أما علوم الحكمة فلم يترسب منها فى وعينا القومى إلا الاشراق، وفيض العلوم والمعارف من العقل الفعال، من أعلى وليس من أسفل، إلى القلب وليس من خلال الحواس.

والسؤال الآن: أين الطبيعة كعالم مستقل غير ملحق بالله؟ أين الطبيعة المستقلة التى يحاول العالم التعرف على قوانينها والتى يدرك الشاعر بعدها الجمالى؟ هذا هو التحدى أمام الثقافة العربية المعاصرة، تأصيل مفهوم الطبيعة المستقلة حتى ينشأ العلم ومفهوم جمالى

---

(١) المصدر السابق الجزء الأول، المقدمات النظرية، الفصل الثانى: بناء العلم، خامساً: من بناء العلم إلى عقائد الإيمان ص ١٩٤– ٢٠٢.

للطبيعة حتى ينشأ الفن الطبيعي والشعر الطبيعي. الطبيعة لها قوانينها الذاتية والعقل قادر على ادراكها. فنظام العقل ونظام الطبيعة صنوان. وبالسيطرة عليها يمكن التحكم فى مقدرات الأمة بدلاً من الاعتماد على الآخرين فى فهم الطبيعة والتنقيب عن أسرارها وترويضنا لها. أما جمال الطبيعة فلا يدركه إلا الأديب والفنان، الشاعر المتذوق. الطبيعة ليست مصدر ضيق وحنق أو تحريم ومنع إلا عند من لا يستطيع العيش معها وفيها. كان العود إلى الطبيعة باستمرار مصدر إلهام وتحرر من قيد التقليد واسار النقل. «ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون». ولماذا لا نأخذ من الله إلا العقاب والوعيد ولا نأخذ حبه للجمال؟ وهل يغنى جمال الفعل، الصبر، والصفح، والهجر، والتسريح عن جمال الطبيعة؟[1].

٤ - العلم

العلم لدينا حتى الآن هو المنقول، سواء كان من القدماء، علوم الدين أو كان من الغرب الحديث، علوم الطبيعة. أما دورنا فى تجاوز ونقل العلم إلى ابداع العلم فمازال محدوداً للغاية. فعصرنا هو عصر التحول من القديم إلى الجديد. مازال يتحرر من أسر القدماء ومن أسار المعاصرين حتى لا يستبدل نقلاً بنقل. وتغذى القوتان الرئيسيتان الحاكمتان فى مجتمعنا نقل العلم والمعلومات: فإذا كانت السلطة محافظة نقلت العلوم القديمة واعتبرتها مقدسة، لا يجوز تأويلها أو تغييرها. فشرعية السلطة الحاكمة إنما تستمد من شرعية العلوم القديمة. كما تنقل العلم عن الغرب لأننا لسنا أصحابه وحتى نستفيد بخدماته دون أن نبحث عن أسسه. نرضى الله بعلوم الدين التى لنا ونشبع البطون والرغبات بعلوم الدنيا التى للغير. والله أمرنا بأخذ الحكمة من أى مكان أتت. كرمنا بالدين ثم سخر الغرب لنا. هذه الازدواجية فى مصدر نقل العلم تحافظ على القديم والجديد فى آن واحد بطريقة التجاور والانتفاع بالحسنين، الفوز فى الآخرة بعلوم الدين وفى الدنيا بعلوم الغرب، المحافظة على السلطة القائمة والتمتع بمظاهر الحداثة. ولكنها لاتخلق علماً، ولا تكون عالماً. فالعلم يتجاوز النقل إلى الابداع سواء كان نقلاً من القدماء أو نقلاً من المعاصرين، تقليد تراث الأنا الدينى أو تقليد تراث الآخر العلمى. العلم ليس المعلومات ولا الخدمات بل التصور العلمى للعالم، والقدرة على أعمال العقل فى الطبيعة. لا يهدف إلى تثبيت الوضع القائم بل إلى تغييره إلى واقع أفضل. إن تجارب السابقين أو المعاصرين ليست علماً بل إنتاج

---

(١) ذكر لفظ جمال مرة واحدة فى القرآن الكريم للطبيعة وسبع مرات للفعل الإنسانى أى لجمال النفس فى صيغة «جميل» مثل الصبر، والصفح، والهجر، والسراح.

علمى لحضارتين على مدى عدة أجيال. إنما العلم هو الذى يصنعه كل جيل نتيجة لتصوره العلمى للعالم وطبقاً لاحتياجاته. يصعب على الإنسان أن يعيش مزدوج الثقافة والسلوك، دينى إيمانى مع القدماء، وعقلانى علمى مع المحدثين. شيخ مع المشايخ القدماء، وعالم مع العلماء المحدثين. يتبرك بالأولياء فى المواسم والأعياد عند الحاجة، ويبحث عن العلل والأسباب فى المعمل والمصنع. ينتظر المطر بصلاة الاستسقاء ويبنى السدود والخزانات لحجز المياه لوقت الجفاف.

ولا يعنى العلم العلم الطبيعى وحده بل موقف الذات العارف من موضوع المعرفة سواء كان هذا الموضوع دينياً أم دنيوياً، اخلاقياً أم طبيعياً، الهياً أم إنسانياً. يمكن تناول الدين بمنظور علمى أى تحديد الظاهرة، والتعرف على قوانينها، وصياغة خطاب علمى دقيق منتج وليس مجرد التعبير عن الأمانى والرغبات. فالحديث عن الوحى حديثاً علمياً يقتضى معرفة أسباب النزول واجاباته على تساؤلات الواقع، والناسخ والمنسوخ أى تطور الشريعة فى الزمان طبقاً للقدرة والأهلية. والحديث عن العقائد حديثاً علمياً يجعلها موضوعاً لعلم اجتماع المعرفة ولعلم الأيديولوچيات لمعرفة كيفية تكوينها وتأثيرها على الجماهير. وتناول الشريعة كموضوع علمى يقتضى المعرفة بالعلوم الاجتماعية: النفس، والاجتماع، والقانون، والاقتصاد، والسياسة، وجميع العلوم السلوكية. أما العلوم الطبيعية فهى إحدى التوجهات العلمية فى الطبيعة مثل الكيمياء والطبيعة أو الطبيعة الحية فى النبات، والحيوان، والطب، والصيدلة.

والعلم لا يعرف المحرمات أو المقدسات أو الممنوعات أو الرقابة على العلماء. كل شىء خضع للعلم، للملاحظة والتجربة، والفهم والبرهان. وكيف نكون علماء وفى وعينا القومى محرمات ثلاثة: الدين والسلطة والجنس؟[1] لا يجوز الاقتراب من الدين فهماً أو نقداًوكأن اجتهادات السابقين فى الدين أى الفكر الدينى هو الدين. ولا يجوز لأحد أن يقترب من السلطان أو أن يلمس بغلته فهو فوق النقد والمراجعة. سلطته من الله، وطاعته من الله، وقراراته استخارة من الله. ولا أحد يستطيع الحديث عن الجنس أو تحليله تحيلاً علمياً فهو ضد قوانين العيب وأخلاق القرية، ولا تسمح به التقاليد والاعراف، ونحن نفكر فيه ليل نهار. ويمثل المكبوت فى حياتنا، المفكر فيه، المسكوت عنه مع أنه يبدو فى حركاتنا وسكناتنا، فى فننا وأدبنا، فى أصواتنا ونداءاتنا، فى محاسننا وفى تجملنا، فى آهاتنا وأغانينا.

---

(١) انظر «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢- ١٩٨١» الجزء الأول: الدين والثقافة الوطنية، المحرمات الثلاث ص ٢٦٧- ٢٦٨ مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

ليس العلم ولا العلماء ضد الدين «إنما يخشى الله من عباده العلماء». العلم صفة لله. ذكر القرآن حوالى ثمانمائة مرة مضافاً إلى الضمائر مما يدل على أنه صفة للإنسان ووصفاً لله بالعليم وللبشر بالعالمين. العلم جوهر الدين. والدين لا يقوم إلا على العلم بمعنى المعرفة اليقينية. والمعرفة البرهانية أساس الدين. الدين والعلم ليسا معرفتين متمايزتين كم يروج أحياناً فى أجهزة الاعلام عن العلم والإيمان، قصور العلم واطلاق الإيمان بل هما معرفتان متحدتان. الدين والعلم والفلسفة شيء واحد لأن نظام الوحى ونظام الواقع ونظام العقل هو نفس النظام. وهذا ما تتفرد به الحضارة الإسلامية على غيرها من الحضارات التى يتصارع فيها العلم والدين، والفلسفة والدين، والفلسفة والعلم كما هو الحال فى التجربة الأوربية.

٥ - التكنولوچيا

التكنولوجيا هو تطبيق العلم النظرى من أجل استخدامه فى المنافع العامة بأيسر السبل، هى الوسيلة التى يتحقق بها الاكتشاف النظرى العلمى فى صورة اختراع محدد لتسهيل أمور الحياة العامة. التكنولوچيا هى العلم النافع واعوذ بالله من علم لا ينفع.

وهناك تكنولوچيا تقليدية، وأخرى متطورة، وثالثة متقدمة طبقاً لقدر الابداع فى تطبيق العلم من حيث السهولة والكفاءة وصغر حجم المخترعات. فكلما كانت سهلة وكفوءاً وصغيرة كان إنتشارها أوسع، وحملها أخف، وإستعمالها أسهل. بل إن تطوير التكنولوچيا أصبح علماً مستقلاً بذاته من أجل مزيد من النفع. ويرتبط بها البعد الجمالى مادام الإنسان يصاحبها فى حياته اليومية لدرجة أنها تصبح بديلاً عن البشر والعلاقات بين الذوات. ليست الآلة فقط فى خدمة الجميع «بل الآلة بدل الجميع».

وتستعمل التكنولوچيا فى السلم من أجل توفير الخدمات العامة فى التعليم والصحة ووسائل الاتصال وكشف مورد الطبيعة وارتياد المجهول. وتستعمل أيضاً فى الحرب، الصواريخ والصواريخ المضادة، الانذار المبكر، حرب الكواكب، القتال الليلى. فكل تكنولوچيا لها تكنولوچيا مضادة. وكلاهما يعبران عن مستوى البيئة. فطائرات الفانتوم الكبيرة فى البيئة الصناعية المتطورة أدى إلى اختراع الصواريخ الصغيرة المحمولة على الاكتاف بين فروع الاشجار وفى الاحراش كما كان الحال فى حرب فيتنام. والدبابات الضخمة فى آلة الحرب الحديثة المتطورة واجهتها الصواريخ المضادة للدبابات المحمولة على الاكتاف أيضاً كما كان الحال فى حرب أكتوبر. والساتر الترابى الحصين المرتفع الذى لا

تدكه القنابل النووية فى البيئة الحديثة واجهته مدافع المياه من الضباط والجنود الفلاحين فى البيئة الزراعية.

والتكنولوچيا ليست مجرد خدمات ومنافع خالصة يتم نقلها من بيئة إلى بيئة. فهى تقوم على مفاهيم متضمنة فيها تنتقل معها بحيث تكون السيادة لها ويصبح نقل التكنولوچيا من المجتمعات المتقدمة إلى المجتمعات التقليدية والنامية أحد مظاهر الهيمنة والسيطرة الجديدة فى عصر ما بعد التحرر من الاستعمار. فالتكنولوچيا مرتبطة بمفهوم أوسع للحياة، وهى الرفاهية فى مجتمع الوفرة، فهى ليست مستقلة عن بيئة الخدمات والاستهلاك فى حالة السلم وعن مفهوم السيطرة والعدوان فى حالة الحرب. مهمتها تأكيد هيمنة المركز على الأطراف، مركز الابداع على أطراف الاستهلاك. فتتحول الشعوب المستقلة حديثاً إلى مزيد من التبعية للمستعمر القديم الذى يعود لمد يد العون فى مرحلة بناء الدولة فى عصر ما بعد الاستعمار. ويتم التخلى عن الإنسان شيئاً فشيئاً بإعتباره قدرة يدوية عضلية محدودة بإمكانياتها، فيتحول المجتمع كله إلى آلات حاسية، الإنسان أمام الآله وليس مع المواطن. وكلما زاد الاعتماد على الحاسب الآلى قل الاعتماد على الجهد البشرى حتى يصاب عقل الإنسان بالكسل، ويعجز عن ممارسة أبسط العمليات العقلية إلا اعتماداً على الحاسب الآلى الذى سهل له كل شيء، وجعله يفقد قدرته على الابداع الذاتى. ولم تستطع أجهزة جمع المعلومات وتحليلها بالرغم من توفر المادة والحاسبات الآلية من التنبؤ بوقوع حرب أكتوبر فى السادس من الشهر الساعة الثانية ظهراً.

إن التكنولوچيا المتقدمة تستعمل أحياناً أداة للتخويف والارهاب حتى تشعر أمامها المجتمعات النامية بالنقص أمام تفوق الآخرين. ومهما لحقت المجتمعات النامية بأحد أجيال الحاسبات الآلية السابقة أتت أجيال جديدة منها لاحقة فتتسع الهوة بين المستهلك والمبدع حتى يصاب بالصدمة الحضارية، ويرضى بالتخلف، ويتنازل عن اللحاق والندية. أن التكنولوچيا تطوير محلى بالضرورة من أجل ممارسة الابداع الذاتى المستقل تبعاً للبيئة المحلية ومن خلال ثقافتها الوطنية وقيمتها حرصاً على الهوية القومية وحماية لها من التغريب(١).

---

(١) انظر دراستنا باللغة الانجليزية عن «الحضارة والعلم، والتكنولوچيا» جماعة البحوث المستقبلية الموجهة، استكهولم، ١٩٨١ Islam in the modern World, Vol.I,p. 367-372, Cairo 1995. وأيضاً : ثورة المعلومات، السياسة الدولية، القاهرة يناير ١٩٩٦.

٦ - البيئة

البيئة مفهوم غربى، انتشر فى أدبيات الغرب بعد الثورتين الصناعتين الأولى والثانية وتلوث البيئة من نفايات المصانع وعادم العربات والطائرات وقطع أشجار الغابات، وحفر المناجم فى بطون الجبال، واستعمال المبيدات والكيماويات فى أساليب الزراعة والحفظ، وتسرب النفط من الناقلات، ومخاطر الاشعاع النووى من خلل المفاعلات... الخ. فهى قضية مرتبطة بالمجتمع الصناعى أساساً. لا يعنى ذلك أنه لا توجد مشاكل بيئية فى المجتمعات الأقل تصنيعاً. فتلوث البيئة فى هذه المجتمعات أيضاً وارد بسبب نقص الخدمات: المجارى الطافحة، المياه الملوثة، الغبار، القاذورات فى الأزقة والحارات، البصق فى الطرق العامة، الذباب، العدوى... الخ. التلوث فى المجتمع الصناعى كيميائى فى حين أنه فى المجتمع التقليدى عضوى.

وهناك تصورات حضارية مختلفة للطبيعة تجعل نظرة الإنسان لها أما سلباً وبالتالى إمكانية التلوث وأما ايجاباً وبالتالى حماية الطبيعة. فإذا كانت الطبيعة خاطئة، تحمل الشر فى ثناياها، ولا تستطيع خلاص نفسها بنفسها فإنها تصبح سلباً وبالتالى تكون عرضة للتلوث لأنها لا تحتوى على قيمة فى ذاتها. أما إذا كانت الطبيعة خيرة من صنع الله وخلقه، كاملة مثله، أمنا الطبيعة، فإنها تكون فى رعاية الإنسان وحمايته. فقيمتها فى ذاتها[1].

إن التلوث فى المجتمعات المتطورة والمتقدمة صناعياً ناتج عن تصور سلبى للطبيعة وليس بسبب نقص فى قوانين وجمعيات وأحزاب حماية البيئة. فى حين أنه فى المجتمعات النامية ناتج عن نقص فى الخدمات العامة بالرغم من وجود تصور ايجابى للطبيعة فى ثقافاتها الوطنية. الطبيعة مرآة للالوهية بها روح تسرى، وتسبح بحمد الله. ومن ثم يكون التفاعل معها مثل التعامل مع الأحياء : الحفظ والرعاية والنماء والحماية من مخاطر الموت والفناء. وبالتالى كان الطريق لحماية البيئة فيها هو توفير الخدمات الصحية العامة من زرع للصحراء وقاية من الغبار، وتجديد شبكات الصرف الصحى منعاً لطفح المجارى، وتنقية المياه، وإيجاد نظام فعال لجمع القاذورات وعدم إلقائها فى الانهار وفى البحار، وتوفير الاسكان لسكان

---

(١) انظر بحثنا باللغة الانجليزية «تسخير الطبيعة للإنسان» استكهولم، السويد ١٩٨٠.
Islam in the modern World, Vol.I p. 367-335

المقابر ، وتخطيط المدن من أجل إعادة بناء الاحياء العشوائية داخل المدن وعلى الاطراف[1].

إن علاقة الإنسان والطبيعة جزء من كل، علاقة الإنسان بالكون أو التعالى وعلاقة الإنسان بالمجتمع، وعلاقة الإنسان بالابداع أى علاقته بنفسه، وعلاقة الإنسان بالحضارة أى التاريخ. فالإنسان طرف فى علاقات عدة: بالطبيعة أى موقفه من العلم، وبالكون أى موقفه من الدين، وبنفسه أى موقفه من الفن والفكر، وبالآخرين أى موقفه من المجتمع، وبالثقافات الأخرى أى موقفه من الحضارة والتاريخ. فالإنسان بؤرةالكون ومركزه، وقدراته الابداعية فى الفكر والفن. المفارقة أو التعالى أحد مظاهر وجوده، يتجاوز نفسه إلى آخر يشارك فيه الجميع فى القيمة والمعيار. والطبيعة تمثل العالم الذى يعيش فيه. فهو موجود فى العالم. والمجتمع هو المجال الإنسانى الذى يعيش فيه إذ أنه أيضاً وجود من أجل الآخرين. والتاريخ ذاكرته، ووعيه بثقافة غيره ومسارها وقدرته على الاجابة على سؤال: فى أية مرحلة من التاريخ هو يعيش.

(١) انظر بحثنا بالانجليزية الاخضرار بين التراث الإسلامى وضرورات الحياة اليومية فى مصر، أوساكا، اليابان ١٩٨٧ . وأيضاً فى
Islam in the modern World, Vol.I p. 355-366, Cairo 1995.

(١٠)

العلم الاجتماعى الجديد

(بعض الأفكار)

١ - مقدمة : التاريخ فى مفترق الطرق

١ - إن تأسيس «علم اجتماعى جديد» قد يعتبر هدفاً طموحاً بعض الشىء، فقد انقضى عصر العلوم الجديدة. «فالعلوم الجديدة» التى استحدثت من قبل مثل «الفن العظيم» لريمون لول فى القرن الثالث عشر، و«الاورجانون الجديد» لفرانسيس بيكون، و«العلم البديع» فى القرن السابع عشر الذى دعى إليه رينيه ديكارت، و «العلم الجديد» لفيكو فى القرن الثامن عشر، كانت كلها علامات على بداية الوعى الأوربى الذى حاول تمهيد الطريق أمام وجهة نظر جديدة عن العالم، بديلاً عن وجهة نظر العصور الوسطى، كما حاول تأسيس علوم رياضية وطبيعية وإنسانية جديدة، بديلاً عن منطق وطبيعيات وميتافيزيقا العصور الوسطى، متبعاً فى ذلك حافز العلمنة ازاء انظمة العصور الوسطى. لقد تحول مركز العالم من الله إلى الإنسان. ولم تعد الكتب المقدسة مصدراً للمعرفة، بل أصبحت الطبيعة كتاباً مفتوحاً، كما لم يعد منهج المعرفة تأويلياً، بل أصبح خبرة «واستقراء». باختصار، لم تعد الحقيقة صادرة عن الوحى، وإنما أصبح مصدرها العالم. وأذعنت الحجج النقلية للحجج العقلية والتجريبية. وخضعت الكتابات الإيمانية لمبادئ العقل. وخسر «القدماء» وكسب «المحدثون». وهكذا وجد بحق مايبرر أساس العلوم الاجتماعية فى بداية العصور الأوربية الحديثة كما أصبح مفهوماً من الناحية التاريخية.

٢- واستمر الدافع نحو تأسيس العلوم الجديدة. وأصبح تقريباً كل نسق فلسفى علماً جديداً، فمثلاً «الكانطية» أصبحت علم الذاتية، و«الهيجلية» علم الجدل، و «الماركسية» علم المادية التاريخية. وتستطيع الفلسفة أن تكون بذاتها نظرية فى العلم مثل فلسفة فشته. كما يمكن لنسق ما أن يصبح علماً مثل الوضعية. كما يمكن أيضاً لمركب النظرية

Hanafi, Hassan: New Social Science. Some Reflections. Planning Committee UNU 1987. Islam in the modern World, Vol. II p.447-471.

ترجمة د. علا مصطفى أنور، مجلة العلوم الاجتماعية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة ١٩٨٩.

والمنهج أن يشكل علماً للعلم مثلما هو الوضع بالنسبة للفينومينولوجيا أو البنيوية. إلا أن عصر العلوم الجديدة يعتبر مغلقاً على الرغم من وجود أزمة فى العلوم الإنسانية والاجتماعية. ففى عصر ما بعد البنيوية ومع جو التحليل والتفكيك الساحق (دريدا) خبا طموح تأسيس علوم جديدة، وذهب الحماس من أجل اقامة عصر جديد. أن الرجوع إلى المصادر يمكن أن يحل وحده الازمة الراهنة، فهو اعادة كشف للذاتية، لا باعتبارها «الأنا أفكر» فحسب وإنما أيضاً باعتبارها موضوع التفكير Cogitatum. وقد تكون الفينومينولوجيا هى الصيحة الأخيرة للوعى الأوربى المحتضر.

٣ - ويترتب على ما سبق أن يرتبط جو ابتكار علوم جديدة بدورة تاريخية جديدة يعبر عنها الوعى الأوربى فى العصور الحديثة. وقد ضعف هذا الجو عندما انتهى الطور التاريخى. ويشهد على هذه النهاية عديد من فلاسفة التاريخ مثل اشبنجلر وتوينبى واعلنوها. إلا أن هناك فى نفس الوقت دائرة أخرى تتشكل خارج أوربا وداخل وعى ثقافى آخر ينتمى إلى المجتمعات التاريخية فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. لقد نشأ وعى شامل للعالم الثالث خلال مرحلة التخلص من الاستعمار. وبدأ يتشكل وعى عالمى جديد داخل الجمعية العامة للأمم المتحدة، وفى وكالات أخرى متخصصة للأمم المتحدة. ويعبر هذا الوعى عن اجماع عالمى جديد من أجل تصفية ميراث الاستعمار. وظهرت على المسرح السياسى قوة عالمية اخلاقية جديدة تمثل أكثر من ٨٠٪ من سكان العالم، حاملة لاغلبية الأصوات، معلنة عن ميلاد وعى اخلاقى جديد للإنسانية. وتتحدى الثورات الجديدة فى العالم الثالث (ايران، والفلبين، والسودان، وهايتى، ونيكاراجوا، والمقاومة الأفغانية... وغيرها) هيمنة القوى الكبرى. وجسدت الحركات السياسية هذه القوة الاخلاقية الجديدة مثل عدم الانحياز، حركة التضامن الأسيوى الأفريقى، مجلة القارات الثلاث، منتدى العالم الثالث، اكاديمية العالم الثالث وغيرها. ولا يقتصر العالم الجديد الناشىء على القوة الاخلاقية ولكنه يعبر أيضاً عن قوة اقتصادية هائلة اسيىء استخدامها أو لم تستخدم بشكل كاف، وتتمثل فى: الطاقة، الثروة البترولية، الاسواق الواسعة، المناطق الاستراتيجية، العمالة، الموارد البشرية وغيرها. وعلى الرغم من انتهاء العصر الرومانسى للعالم الثالث، واختفاء زعمائه، وثوراته المضادة وتراجعاته فى السبعينيات والثمانينيات، مازال العالم الثالث يواصل حمل وعى عالمى جديد، مفصحاً عن مرحلة تاريخية جديدة فى تطور تاريخ العالم. ويمثل «العلم الاجتماعى الجديد» بالتحديد هذه الصياغة لهذه المرحلة الجديدة فى تاريخ العالم، المتمثلة فى نهاية وعى تاريخى وبداية وعى تاريخى آخر.

٤ - وعلى الرغم من عنوانه الطموح فقد تحول «العلم الاجتماعى الجديد» إلى واقع

من خلال الكثير من العلماء فى مناطق متعددة من العالم. فمادام عديد من العلماء المقيمين فى اماكن مختلفة والمنتمين إلى ثقافات عدة يعايشون الموضوع فإن هذا يعنى أنه يوجد بالفعل. ويمكن تصور مشروع بحثى يراجع الأدبيات التى ظهرت من قبل والتى اعطت للعلم الاجتماعى الجديد خلفيته التاريخية. وقد بذلت جهود ضخمة سواء فى المركز وبخاصة فى أوربا، أو فى الاطراف أى فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية من أجل إقامة علم اجتماع وطنى، كبديل عن العلم الاجتماعى الغربى، وأصبح شائعاً أن نجد نقداً للمركزية الأوربى Eurocentricity وللنمط الغربى أو التغريب Westernization. وتتشكل حالياً المفاهيم والنظريات والمناهج والنتائج. وسوف يساهم «العلم الاجتماعى الجديد» بإعتباره البؤرة الرئيسية لجامعة للأمم المتحدة فى تركيب النتائج الجزئية السابقة فى رؤية واحدة. ويمكن قبول الاختلاف فى المنحى والتحليل لصالح وحده الهدف والقصد.

٥ - لا يكفى أن نعد العلم الاجتماعى الجديد محاولة لجعل الوعى العلمى العالمى أكثر توازناً، يقوم بها علماء العالم الثالث المشتركون فى تكوين هذا العلم فى مرحلة تاريخية جديدة، كما لا يكفى أن نعده مساهمة من جانب هؤلاء العلماء من أجل تشكيل واقعهم الاجتماعى الغربى بواسطة مناهجهم وأدواتهم التصورية فحسب، ولكنه يعد أيضاً مساهمة نظرية فى العلم الاجتماعى الغربى ذته. إن الأزمات المنهجية والتصورية المستمرة والدائمة المهيمنة على العلم الاجتماعى الغربى وجدت دائماً حلولاً لها فى الخارج، سواء فى العلوم الطبيعية أم العلوم الرياضية. فاستعارة حلول الأزمات من الداخل هو حل قصير المدى، واستعارة الحلول من الخارج قد يعتبر حلاً بعيد المدى. لقد استعار تاريخ الوعى الأوربى باستمرار أمثال هذه الحلول الثورية من الشرق القديم عبر اليونان، أو من الشرق الأوسط عبر أسبانيا وجنوب ايطاليا وتركيا. وقد ظهرت الأزمة الشاملة عندما كف الوعى الأوربى عن الاستعارة بسبب احساس بكبرياء مكتسب تحول إلى عجرفة حتى وصل ذروته فى المركزية الأوربية القائمة فى الغالب على العنصرية وليس على مركزية الذات فحسب. هل يمكن للوعى الأوربى، من أجل البقاء، أن يخرج عن دائرته المغلقة ويبدأ من جديد فى استعارة محركات جديدة من وعى غير أوربى متمركز فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؟.

٢ - الجوانب والمحاور والجبهات

١ - يوجد جانبان للعلم الاجتماعى الجديد، جانب سلبى وجانب ايجابى. السلبى هو نقد للعلم الاجتماعى الغربى الحالى، فقد استمر منذ عقود عديدة سواء داخل أوربا عن طريق معارضة العلماء الاجتماعيين الغربيين أم خارجها بواسطة علماء اجتماعيين وطنيين

فى العالم الثالث. ويمكن أن يشكل استعراض التراث النظرى للجانب السلبى مشروعاً قائماً بذاته، بهدف جعله قاعدة يقام فوقها ما تم انجازه حتى الآن، وسوف يساهم اعادة تقييم مثل هذا التراث النظرى فى تركيب النتائج واستكمالها وجعلها شاملة. ويمكن أن يظهر من خلال هذا المركب البنية الابداعية الحالية.

٢ - ويتمثل الجانب الايجابى فى محاولة تجاوز النقد من أجل تقديم تصورات ونظريات ومناهج ونتائج بديلة جديدة. ويعتبر تعريف الذات من خلال نفى الآخر رد فعل وليس فعلاً. هذا الجانب الايجابى هو التحدى الحقيقى للعلوم الاجتماعية الغربية. ويمكن اعداد تحليلات أكثر تمثيلاً للمعطيات من أجل اقامة نظرية أكثر توازناً قابلة للتطبيق فى مجتمعات عديدة، غربية ولا غربية. ويمكن لتاريخ أكثر شمولاً أن يقدم للعلم الاجتماعى معطيات أكثر تنوعاً، آخذاً فى اعتباره التطور الكامل للإنسانية .ويمكن الاقلال فى استخدام التحليلات الشكلية وبناء النماذج بهدف اعادة توجيه الباحثين الوطنيين نحو أشكال جديدة لإدراك الواقع. وتصبح دراسة الحالة والعمل الميدانى والمعطيات التجريبية أكثر ارتباطاً، إذا ماتم توجيهها بواسطة أفكار عامة وتم تأويلها فى اطار نظرى سليم. وهكذا لم يعد الباحث غريباً فى مجاله وإنما أصبح جزءاً منه. وتأتى نظريته من خلال ممارسته العملية. فهو الملاحظ كما هو موضوع الملاحظة.

٣ - ولما كان العلم الاجتماعى الجديد يعبر عن الحالة الراهنة للعلم وهو فى مفترق الطرق فإن تحول التاريخ العالمى من وعى ثقافى إلى آخر ينعكس فى محورين رئيسيين يتمثلان فى الجدل بين الذات والآخر، بين الوعى التاريخى الجديد والوعى التاريخى القديم. ولما كان هذا الجدل بين الذات والآخر يتخذ تاريخياً شكل صراع بين المقهور والقاهر، بين المستعمر والمستعمر،بين الأطراف والمركز، فإنه يتحول إلى جدل محرر حيث تتم الوحدة بين النظر والعمل. ويتم اعادة تقييم كافة الخطابات السياسية السابقة للعالم الثالث وتشكيلها واعادة بنائها. وتعتبر كل الجهود السابقة مثل «الوجدانية» "Consciencisme"، ومقال فى الاستعمار، و «المعذبون فى الأرض» و «الجماعة» "Ujama"و«الاشتراكية الأفريقية» و«الاشتراكية العربية» و«الكتاب الأخضر» و«اللاهوت الأسود» وفلسفة التحرير، وفلسفات الثورة، وأيديولوجيا النهضة، والحركات الاصلاحية... الخ تعتبر كلها صياغات سابقة على العلم لهذا الجدل المحرر للذات من الآخر. ويتحول هذا الخطاب الذى يستخدمه الزعماء السياسيون والأبطال الوطنيون فى العلم الاجتماعى الجديد إلى علم دقيق.

٤ - يترتب على ما سبق أن يكون للعلم الاجتماعي جبهتان رئيسيتان. وهي جبهات حضارية لمراجعة كل من المخزون الفكرى والتصورى للذات، ونسقها القيمى التقليدى، بالاصافة إلى إطارها التصورى المغترب المكتسب حديثاً. وتتمثل الجبهة الأولى فى اعادة بناء التراث الخاص بالذات أو التراث المحرر. وتتمثل الثانية فى رد ثقافة الآخر إلى حجمها الطبيعى.ويسبق الاثبات النفى نظرياً وفلسفياً بينما يسبق النفى الاثبات تاريخياً ووجودياً. والنفى ما هو إلا اثبات سلبى بينما الاثبات هو نفى ايجابى.

٥ - ولما كان الجدل المحرر للذات من الآخر يحدث فى الزمان والمكان، فيمكن اعتبار اللحظة التاريخية أو الواقع السياقى الذى يحدث خلاله الجدل محوراً ثالثاً، حيث يتفاعل المحوران الأول والثانى، وحيث يتم حل التناقض. ويترتب على ذلك عدم وجود صياغة وحيدة للعلم الاجتماعى الجديد، فمن الممكن أن يصاغ بشكل مختلف من منطقة إلى أخرى. كما يمكن تصوره بشكل مخالف حسب درجة التأثيرالسلبى للتصورات والمناهج الغربية فى مناطق مختلفة من العالم الثالث. ويمكن لكافة الصياغات أن يكون لها روح وقصد يجمعها من أجل تحرير الذات من الهيمنة التصورية للآخر، ومن أجل البدء من الواقع الوجودى للذات كما تحياها الشعوب والثقافات الوطنية.

٣ - التحرر من الآخر

١ - إن تأكيد الذات سابق على العلاقة مع الآخر فلسفياً ونظرياً، إلا أن التحرر من الآخر يسبق تأكيد الذات عملياً ووجودياً. ولا يمكن للذات أن تؤكد ذاتها بدون أن تتحرر من الآخر. أن التحرر من الآخر هو نوع من التأكيد السلبى للذات. فإذا كانت الذات تتبلور فى وعى العالم الثالث فإن الآخر قد تجمد من قبل فى الوعى الأوربى.

٢ - لقد تحول الوعى الأوربى إلى تصور فى الفلسفة المعاصرة (هوسرل، برجسون، شيلر... الخ). فهو لم يعد مجرداً وإنما أصبح موضوعاً، كما لو كان الوعى الأوربى قد انفصل وانقسم إلى جزئين. وتحويل الوعى الأوربى إلى موضوع هو علامة على بداية تاريخه الخاص، ونصب تذكارى للسنوات الخمسمائة على وجوده. ويعتبر الغرب مجرد موقع ثقافى وتاريخى حيث نشأ «الوعى الأوربى». هو ليس مجرد أداة للادراك وإنما أيضاً موضوع مدرك. وهو يقع خلف أوربا السياسية والاقتصادية.

٤ - إن الوعى الأوربى ليس مطلقاً، كما أنه ليس نموذجاً لكل وعى ثقافى أو مسار للوعى الإنسانى فى ذاته Per se. لقد نشأ وتطور عبر الزمان والمكان ، وله أصولة وتطوره، بداياته ونهاياته. ويمكن النظر إليه لا كموضوع مستقل فحسب وإنما يمكن التوصل إليه

واستخراجه من وعى العالم الثالث. أنه ليس باسطورة لأنه يقع خلف كل علم أوربى وكل نظام أوربى، كما أنه ليس اسقاطاً يقوم به وعى العالم الثالث لأنه معاش ومعلن وتقع بازاءه ردود أفعال.

٤ - لقد حيكت مؤامرة صمت على أصول الوعى الأوربى بهدف اظهار ابداعه على غير منوال وخلقه المطلق. لقد بدأ الوعى الأوربى كوعى مهيمن، ناشراً جناحيه على العالم القديم ليبتلعه. ومادام قد تم انكار وجود العالم اللاغربى كوجود مستقل، فلا مجال للاعتراف به كأصل للوعى الأوربى. ويحاول العلم الاجتماعى الجديد انهاء مؤامرة الصمت هذه كى يكتشف الأصول اللاغربية للثقافة الغربية. ولا يشكل هذا إدعاء أو رد فعل أو حركة مضادة، وإنما هو بحث تاريخى تؤيده اسانيد تاريخية. ومازال الأصل اليهودى المسيحى واليونانى الرومانى أصليين غربيين. ونادراً ما يذكر الأصل المصرى خلف الأصل اليونانى أو الأصل الايرانى أو العراقى أو الهندى أو الصينى أو وسط آسيا، باعتبارها كلها أصولاً للثقافة الغربية، أو يعتبر مجالاً رئيسياً للبحث بمؤسساته المستقلة ومراكزه البحثية وجوائزه.

٥ - وتتضح نقطة البداية فى «الكوجيتو». فالإنسان هو مركز الكون والأولوية للداخل على الخارج، ويسبق المنهج العلم، ويعتبر التثبت من صحة التراث tradition ضرورياً حسب الوسائل الإنسانية للمعرفة والتفكير والخبرة بقصد تطهير العقل الإنسانى من كافة الافتراضات والأحكام والأفكار المسبقة. فالشك خطوة منهجية نحو اليقين. وقد حلت المعرفة الإنسانية مكان المعرفة الالهية. ولما وجد طريقان للمعرفة: العقل والتجربة، فإن الوعى الأوربى بدأ نظرية فى المعرفة عن طريق الانقسام إلى اتجاهين رئيسيين: العقلانية (مع ديكارت،واسبينوزا، وليبنتز، ومالبرانش) والتجريبية (مع بيكون، ولوك،وهوبز، وهيوم). فيدرك الواقع أما عن طريق العقل أو عن طريق الحس. وفى الحالتين سبقت الابستمولوچيا (نظرية المعرفة) الانطولوچيا (نظرية الوجود). وأصبح الوعى الأوربى الجديد مرادفاً للذاتية، كما أصبحت الذاتية «علماً جديداً». إلا أن كل اتجاه ناوئ الآخر جاعلاً من نفسه المعرفة بأكملها، وبالتالى الواقع برمته. وظهر الوعى الأوربى، منذ البداية، كفم مفتوح، أحد فكيه يتجه إلى أعلى (العقلانية، والشكلية، والمثالية، والاتجاه الذاتى... الخ، والفك الآخر يتجه إلى أسفل (التجريبية، والمادية، والواقعية، والاتجاه الموضوعى... الخ). وقد حاولت الفلسفة النقدية (كانط) ربط الأثنين فى اتجاه واحد، واضعة الاحساس فى مقابل الفهم والعقل، والتحليلات فى مقابل الجدل، والبعدى فى مقابل القبلى، فى فلسفة واحدة متعالية. إلا أنه تم التضحية بالمعرفة لصالح الدين، وخضعت الابستمولوجيا للاكسيولوچيا (نظرية القيم).

وتم تدمير «العقل الخالص» من أجل الدفاع عن «العقل العملى». وقد حاولت المثالية المطلقة (هيجل) من جديد حل مأزق الثنائية والوحدة المعمارية والآلية عن طريق تقديم الجدل والانتقال من مرحلة إلى أخرى. فظهر التصور Concept بداية فى الاحساس، ثم انتقل إلى الفهم وأخيراً إلى العقل. ولما كان الإنسان مستغرقاً فى الكل والوعى الفردى أصبح وعياً ثقافياً وكونياً، فقد حاولت فلسفة ثالثة انقاذ الوعى الفردى من جديد(الفينومينولوچيا، والوجودية) ناقدة فى آن واحد الشكلية والتجريبية وكاشفة الوحدة الأصلية بين الذات والموضوع فى العالم المعاش. وهكذا تم أخيراً اغلاق الفم المفتوح.

٦ – وتطور الوعى الأوربى منتجاً سبع فلسفات مختلفة، كل منها يعبر عن روح العصر، ثلاثة قبل الكوجيتو كما لو كان الكوجيتو نهاية مرحلة وبداية مرحلة أخرى، وثلاثة بعد الكوجيتو. أولاً كان أحياء الثقافة القديمة فى القرن الرابع عشر طريقة لاكتشاف النزعة الإنسانية humanism والجمال فى الأدب، بقصد التخلص من المركزية اللاهوتية والنقاش الشكلى للمدرسية المتأخرة. ثانياً أكدت حركة الاصلاح الدينى أهمية العلاقة المباشرة بين الإنسان والله دون توسط مؤسسى، كما أكدت حرية المؤمن، وحقه فى التأويل، واستبعاد سلطة التراث... الخ. ثالثاً أكد عصر النهضة على الإنسان بإعتباره مركز الكون، كما أكد حقه فى المعرفة من خلال الطبيعة عبر حواسه وليس عبر سلطة الكتاب، التوراة أو أرسطو، فحول هكذا المركز من الله إلى الطبيعة، ومن الروح إلى الجسد. رابعاً جعلت العقلانية من العقل السلطة الوحيدة، والاختيار الحر عاملاً مؤثراً فى العالم،كما جعلت للطبيعة قوانين ثابتة خالدة لا تنخرق. خامساً جعل عصر التنوير العقل يمتد كى يشمل المجتمع بهدف الوصول إلى العقلانية الشاملة التى تنتج أفكاراً عن العقل والإنسان والطبيعة والتقدم، وتولد ثورات قائمة على الحرية والمساواة والاخاء، واقامة المجتمع المدنى بأكمله على العقد الاجتماعى. سادساً جاءت الوضعية بإعتبارها النسق الفلسفى قبل الأخير، ففصلت بين العقل والواقع، والقيم والوقائع، والروح والجسم، والمثالى والواقعى. وبعد الفصل جاء الرد أو الاحالة من الأول إلى الثانى، أو وضع الأثنين بجانب بعضهما أو الخلط بين المستويين. سابعاً وأخيراً جاء القرن العشرين، واعتبر العلم والتقنية الأول والأخير الذى يحول دون الانهيار التام والصورة المأمولة للقرن الواحد والعشرين.

٧ – وتتصف نقطة الوصول بأنها نزعة شاملة لا أدرية، وشكية، ونسبية، وفوضوية، وعدمية، يصحبها انقلاب فى القيم... الخ. واستخدمت تعبيرات مثل: انهيار، تدهور، انحطاط... الخ. وظهر هذا «الموت فى الروح» فى الأزمة الشاملة بكل مكان، فى الاقتصاد، فى السياسة... الخ. بالرغم من أن الأنظمة العديدة للعالم الجديد اقترحت انقاذ السفينة

الفارقة. وحالياً لا تعتبر مختلف أشكال الأزمة العالمية مشكلات فى حاجة إلى حلول، وإنما اعتبرت اعراض كسبوف تدريجى للوعى الأوربى ويزوغ محتمل لوعى قيادى آخر هو وعى العالم الثالث.

٨- أن تطور الوعى الأوربى ترك بصماته على بنيته، مشكلاً «عقلية» أوربية أو منظوراً وتصوراً للعالم، يتميز بالآتى:

أ - الفصل بين جانبين لنفس الواقع يستبعد كل منهما الآخر، ودائماً فى تعارض لدرجة التناقض، ومن المستحيل التوفيق بينهما أو جمعهما أو حتى المصالحة بينهما فى وجهة نظر موحدة. فالثنائية المانوية Manichean Dualism موجودة على كافة المستويات: الابستمولوچية مثل: عقلى/تجريبى، استنباطى/استقرائى، والانطولوچية مثل: الشكلية/المادية، اللاحتمية/الحتمية... الخ، والاكسيولوچية مثل: النظر/ العمل، الواقعة/القيمة، الفردى/الاجتماعى، الرأسمالى/الاشتراكى، الروحى/الزمنى، الكنيسة/ الدولة، مملكة السماء/مملكة الأرض، الله/قيصر... الخ.

ب - التذبذب بين الجانبين وضرورة الاختيار بين أحد البديلين دون القدرة على تحديد نقطة مركزية موحدة. وقد خلق هذا القلق حيوية فكرية وابداعات مستمرة لانساق جديدة أحادية الجانب. وتبدو هذه الانساق آسرة وجذابة فى البداية ثم تصبح لا لزوم لها ومنفرة بعد فترة. وفى الآداب انتقلنا من المذهب الكلاسيكى إلى المذهب الرومانسى، فالكلاسيكية الجديدة، فالرومانسية الجديدة. وفى الفلسفة من المذهب المثالى إلى المذهب الواقعى، فالمثالية الجديدة، فالواقعية الجديدة. وفى الأيديولوچيا من الرأسمالية إلى الاشتراكية ومن الرأسمالية الجديدة (الدول الشمالية) إلى الاشتراكية، الجديدة أو الماركسية الجديدة.. الخ. ونادراً ما حدث تركيب بين أشكال الجدل أو وجد أى توسط. فالوعى الأوربى يذهب دائماً من طرف إلى آخر حتى فقد اهتماماته. وعندما استنفدت كافة الحلول وضعفت الدوافع أخذ يعوض ضعفه بواسطة خمول النزعة اللا أدرية والنسبية والعدمية.

جـ- مساواه الحالة الجزئية بالحكم العام. لقد امتد النموذج الأوربى إلى النماذج الأخرى كلها وإلى تاريخ العالم. فمثلاً تم تعريف الدين باعتباره عقائد تتجاوز الطبيعة، هو عبارة عن شعائر وقرابين وإيمان ومؤسسة، بناء على نوع المعلومات الدينية المتاحة فى أوربا. وانسحب هذا التعريف على كل الحالات الأخرى. وأصبح التعريف العام للدين كدين. وانسحب نفس التعريف بالنسبة لله، والطبيعة، والإنسان، والمجتمع، والتاريخ، والقانون والفن... الخ. بينما يعتبر الدين فى ثقافات أخرى أسلوباً للحياة، وثقافة للجماهير، ونسقاً اجتماعياً، وبنية للدولة.

د - نموذج الانفصال (غير المتصل) بين القديم والجديد، بين الماضى والحاضر، بين التراث والتجديد. كانت هذه حالة خاصة فى تاريخ أوربا، وفى العلاقة بين العصور الوسطى والعصور الحديثة، وبين الدين والدنيا، بين الكنيسة والدولة. فى حين تأتى النماذج الأخرى القائمة على الاستمرارية من خارج أوربا: من التراث إلى التجديد، ومن القديم إلى الجديد، ومن الماضى إلى الحاضر... الخ. ويعتبر تطبيق نموذج الانفصال سبباً رئيسياً فى اعاقة التطور للعلم التقليدى.

٩ - تشكل العلوم الاجتماعية الغربية أحد صياغات الوعى الأوربى باعتباره مخزوناً للخبرات الإنسانية، والمكانية- الزمانية، والتاريخية. ليست الصياغات النظرية تكوينات مجردة بشكل خالص وإنما تعبر عن أخلاق القيمة Wertethik. وليست كل العلوم الاجتماعية مجرد تعبير عن الوعى الأوربى وإنما هى أيضاً تعبير عن تصور العالم Weltanschauung. ومادام العلم الاجتماعى الأوربى ليس ذلك العلم البرئ الخالى من التحيزات وإنما هو موجه أيديولوچياً وسياسياً، فإن هدف العلم الاجتماعى الجديد هو تخليص بعض مفاهيمه ونظرياته ومناهجه ونتائجه الأساسية من الأساطير. وكثير منها هى مجرد إدعاءات.

أ- إن الموضوعية أسطورة، ليس فقط بالنسبة للعلم الاجتماعى وإنما أيضاً فى العلم الطبيعى. فمادام العالم يعاش ويتم ادراكه وتصوره فهو دائماً عالم ذاتى. وحتى العالم الطبيعى الذى يلاحظ الطبيعة أو يعمل فى معمله يعيش داخل عالم إنسانى. والفهم لا يتبعه الفعل فحسب وإنما يسبقه أيضاً الباعث. والإنسان يفهم الشىء الذى يكون وراءه بواعث على فهمه. وتنشأ الفروض والمفاهيم والمناهج من الخلفية الثقافية والفكرية ومن المخزون الاجتماعى للعالم الذى يخضع للزمان والمكان. وتأتى الصور الذهنية التى تلعب دور الفروض من التقاليد والفولكلور وما ينقله أساساً الرواة. وتشكل الحقائق فى العلوم الطبيعية مفهومات، والوقائع اعداداً، والمعطيات معلومات. فيكون الناتج الطبيعى فى العلم الطبيعى هو رياضيات خالصة. والموضوعية هى أداة سرية لاحتواء أكثر الميول والعواطف الإنسانية ذاتية، هى غطاء لأكثر الدوافع خفاء وعمقاً، هى حجاب البراءة فى اللحظة الأخيرة التى تخفى ميولاً فظيعة وأفعالاً مبيتة.

ب - الحياد هو اسطورة أخرى فى العلم الاجتماعى الأوربى. أنه أداة أخرى لاخفاء التحيز. وحتى «المتفرج غير المتحيز» الذى يلجأ إليه الفلاسفة والمناطقة كحكم بين جبهتين متصارعتين ما وهو إلا فكر بالتمنى. إن الوجود الإنسانى هو منذ البداية اختيار بين بدائل عديدة. وليست العلوم الاجتماعية مجرد مجال بحثى لصالح المعرفة وإنما هى علوم موجهة

سياسياً تهدف إلى منع بعض الأفعال أو تشجيع أفعال أخرى. فمادام العالم الاجتماعى يتعامل مع دول وشعوب ومجتمعات وقوى وصراع طبقات فهو ينحاز بالضرورة. واهتمامه البسيط بالمجال أو بالتصور هو اختيار إنسانى منذ البداية.

جـ - العمومية هى اسطورة ثالثة. فلا يوجد علم اجتماعى مطلق. ويرتبط العلم الاجتماعى بالمجتمعات التى تتطور فى التاريخ وترتبط بالتعددية الثقافية. وأى ادعاء بالعمومية هو فى الواقع رغبة فى السيطرة، وتأكيد على الاتجاه الواحد، وانكار للآخر. إن عمومية الذات هى قضاء على ثقافة الآخر. وتمثل العمومية امتداداً للعلوم الاجتماعية الأوربية خارج حدودها الجغرافية، ومحو ثقافة الآخر يمثل تقهقر الثقافات التقليدية فى مواجهة الايحاء الفكرى والغزو الثقافى. لقد أصبح الخلط بين العام والأوربى، وبين الدولى والغربى ممارسة شائعة ومدخلاً غير قابل للتساؤل، ليس فقط فى المنظمات الدولية وإنما أيضاً فى أنماط التفكير ونماذج الأفعال.وما يعتبر أكثر شيوعاً وسيطرة يصبح بالتالى الأكثر عمومية. والعام هو الأقوى.

١٠ - يهدف العلم الاجتماعى الجديد إلى مراجعة كثيرة من النتائج البحثية لعلم الاجتماع الغربى القائم. لقد نسب علم اجتماع الثقافة، مثلما فعلت الانثروبولوجيا الثقافية، إلى الوعى الأوربى ملامح أساسية وخصائص متأصلة لا توجد فى أى وعى آخر، مثل العقلانية أو القدرة على «التنظير» والتجريب، والعلم، والإنسانية، وحقوق الإنسان، والتقدم والتنمية... وما إلى ذلك.

(أ) العقلانية ليست قاصره على الغرب (فيبر). فكل ثقافة تملك استخداماً للعقل خاصاً بها. والنظر إلى الوعى الأوربى باعتباره الحامل الوحيد للعقلانية هو فى واقع الأمر تعبير عن تمركز غربى على الذات. ووصف الآخر باعتباره عقلية بدائية أو «فكراً متوحشاً» أو عقلاً أسطورياً يكشف الوجه الآخر للتمركز الغربى، وهو بالتحديد العنصرية. فعندما بدأ الوعى الأوربى يتعرف على حدود الخطاب العقلى بدأ حينئذ فقط يحلل «الأشكال الرمزية» للمعرفة الإنسانية (كاسيرر).

(ب) إن اكتشاف الطبيعة وتأسيس العلم التجريبى ليس اختراعاً للغرب. فكل ثقافة تملك منحى خاصاً بها ازاء الطبيعة. والخبرة لا تقتصر على التجربة وإنما تمتد إلى الخبرة الإنسانية والاجتماعية بشكل عام. لقد تأسس العلم القديم وبخاصة الطب على الخبرة فى كل من الصين والهند واليونان ومصر والعالم الإسلامى. واكتشاف المنهج التجريبى جاء متأخراً فى بداية العصور الحديثة، بعد ترجمة العلوم التجريبية الإسلامية: الطب، والكيمياء،

والبيولوچيا، والفلك... وغيرها. وكانت الخبرة فى هذا الوقت جزءاً لا يتجزأ من قيمة معينة. وقد أصبحت الخبرة فى العلم الأوربى تجربة مجردة من أية قيمة، كما أدت إلى أزمة شاملة لا فى مجال العلم فحسب وإنما أيضاً فى الإنسانية الأوربية (هوسرل).

(جـ) ولاتعتبر الإنسانيةالتى بدأت بالكوچيتو ، والتأكيد على الفرد فى مركز الكون، واعلان حقوق الإنسان، احتكاراً للغرب. فالإنسانية قد ظهرت فى الثقافات. الأخرى بصورة مخالفة لما ظهرت بها فى الغرب.فالله يبدو على صورة الإنسان، وشيخ القبيلة يبدو كإنسان خارق، والطبيعة كروح، والاحساس بالتماسك بين أعضاء جماعة اجتماعية واحدة، أو أسره أو قرية أو قبيلة، كلها أشكال مختلفة للإنسانية. والاعلان العالمى لحقوق الإنسان ليس بأكثر أهمية أو صدق عن الاعلان العالمى لحقوق الشعوب.

(د) ولا يقتصر حدوث التاريخ والتنمية والتقدم على الغرب، المنشىء الوحيد لفلسفات التاريخ. فكل ثقافة تملك قانوناً للتقدم خاصاً بها، له بداياته وقمته ثم انهياره. فالتقدم ليس تقدماً مادياً فحسب وإنما يجوز أن يكون روحياً وثقافياً وحضارياً. وقد يتخذ التقدم شكل الخط المستقيم كامتداد مرحلى لبذرة أولى. وقد يكون دائرياً، فتتشكل عدة دوائر حول بعضها البعض وحول نفس المركز من أصغرها إلى أكبرها. لقد تقدمت النبوة فى التاريخ. والإيمان بالآخرة هو استمرار للتقدم فى هذا العالم إلى كل العوالم الممكنة الأخرى. وتعتبر عبادة الأسلاف، والأمثال الشعبية وحكاية الرواية، والحياة بعد الموت، وحتى تجليات الروح تفكيراً جماعياً حول مصير البشرية فى الماضى والمستقبل.

٤ – تأكيد الذات

١ – فى اللحظة التى تتحرر فيها الذات من الآخر فإن تأكيدها لذاتها يتحول بواسطة الرفض من تأكيد سلبى إلى تأكيد ايجابى، وذلك من خلال اعادة بناء تراثها باعتباره بديلاً وطنياً يحل محل البديل الخارجى. ويصبح اعادة بناء التراث الوطنى هو الضمان الايجابى فى مواجهة الاغتراب والمحو الثقافى. ولماكان العلم الاجتماعى الجديد هو بذاته عملية تحرر فإنه من المبكر جداً تصور نظرياته ومناهجه ونتائجة. إلاأنه من الجائز تصور مجالات بحثه الرئيسية بهدف التعرف على مختلف المجالات التى يمكن فى النهاية، ابتداء منها، تأسيس علم اجتماعى جديد. ويمكن لكل مجال أن يشكل مشروعاً فرعياً مستقلاً كالتالى:

٢ – التغريب / التحرر من التغريب

يمثل هذا المجال البحثى رابطة بين المحور الأول فى العلم الاجتماعى الجديد، وهو التحرر من الآخر، والمحور الثانى، وهو التأكيد على الذات، أن التحرر من الذات الذى نشأ عنه علماً

كاملاً جديداً هو «الاستغراب» قد انشأ أصلاً لمصلحة الآخر، عن طريق تحويل ذات الأمس إلى موضوع اليوم. أن التغريب/ التحرر من التغريب هو اعادة كشف للآخر باعتباره شيئاً معوقاً، من أجل اعاده بناء التراث، وهى المهمة الرئيسية فى المحور الثانى المتعلق بتأكيد الذات. وفى الواقع أنه يوجد فى وعى الجماعة العالمية للعلماء اليوم، عدم توازن بين الاطار المرجعى الفكرى الغربى والاطار المرجعى الفكرى اللاغربى لصالح الغرب. فالثقافة الغربية هى الاطار التصورى الرئيسى للحقائق الاجتماعية. وقد أصبح عدم التلائم فى العلم الاجتماعى بين الاطار النظرى والواقع الاجتماعى واضحاً بشكل متزايد. أن المراكز البحثية والاكاديمية القوية فى الغرب، والتنظيمات الدراسية ووسائل الاعلام المسيطرة، والتحكم فى المعلومات، جعل ابداع العلماء فى الاطراف محدوداً ومنزوياً ومحاصراً، وفى النهاية منسياً. وقد ساهم استنزاف العقول فى تفريغ العالم الثالث من مصادر ابداعه وجعله أقل كفاءة وأكثر قابلية للامتصاص من جانب النظريات الغربية. ويقف التغريب داخل بلادنا كعائق أمام الابداع الوطنى، فالتقليد أسهل من الابداع. وبالتالى نجد هيمنة ثقافات المركز مقابل تحجر ثقافات الاطراف. ويصبح التعدد الثقافى ضحية الثقافة المتفردة. ولما كان العلم الاجتماعى الجديد هو نظرية فى الممارسة العلمية فإن التغريب يعتبر فى الواقع واقعاً اجتماعياً، كما يبدو للصفوة الحاكمة والجماهير المقلدة. وهو يبدو على المستوى الثقافى كانتشار للأيديولوجيات غير الدينية المهتمة بالتحديث، كما يبدو وعلى المستوى السلوكى كمحاكاة للأفراد وللجماعات الاجتماعية. ويولد التغريب فى المجتمعات التقليدية حركة مضادة، مقاومة للتغريب من أجل الدفاع عن الهوية الثقافية والتراث الروحى. وكنتيجة لذلك تنبثق السلفية وتسود المحافظة. ويخلق كل من التغريب والحركة المضادة له ثنائية متصارعة فى الثقافات الوطنية، وصراعاً للقوى يتجاهل الطابع الوطنى العام الموحد أو الصالح الوطنى. فإذا كان الاتجاه المضاد للتغريب هو رد فعل بسيط مولد للسلفية فى النظرية والمحافظة فى التطبيق، فقد تحول التحرر من التغريب إلى عملية صحية قادرة على تحديث الذات فى استمرارها التاريخى، وقادرة على نقد الآخر، محررةً الذات من الاغتراب داخل الآخر. وبالتالى يمكن للعمليتين، التغريب والتحرر من التغريب أن تصبحا موضوعاً لعلم شامل يدعى «الاستغراب» Occidentalism، أى دراسة الغرب بواسطة اللاغرب، كعلم مضاد للاستشراق، أى دراسة اللاغرب بواسطة الغرب.

٣ - التراث والتجديد

إذا كان التغريب والتحرر من التغريب كمجال بحثى موجهاً أساساً ناحية الآخر بهدف تخليص الذات من هيمنته، فإن الهدف من التراث والتجديد كمجال بحثى ثانى هو أن

تحل الثقافة الوطنية محل الثقافة الدخيلة والمهيمنة، الثقافة الوطنية كما تأتى من أعماق التراث التاريخى وتواجه التحديات الرئيسية فى الأزمنة المعاصرة. ويعتبر هذا من أكثر الموضوعات أهمية ومن أكثر المشكلات الحاحاً فى العالم الثالث، فى حقبة ما بعد الاستعمار. فقد آن الآوان لتخطى الشعارات والبيانات السياسية. ويواجه العالم الاجتماعى حالياً تحدياً حقيقياً متمثلاً فى تحويل الشعور العام لدى الناس، وأمانيهم فى الحفاظ على الماضى والحاضر، تحويله إلى علم دقيق. كيف يتم تحديث التراث دون التضحية به ودون الوقوع فى الاتجاه العلمانى للصفوة، ومحافظة الجماهير؟ وكيف تكون المعاصرة دون أن نقع ضحية لها ودون أن يصيبنا الاغتراب والعزلة السياسية؟

٤- الهوية الثقافية والتعددية الشاملة

إذا لم يتم الحفاظ على الهوية الثقافية خلال عملية التنمية والتحول الاجتماعى فستظل التنمية دائماً معاقة، وقد تعانى عديد من الكبوات مما يولد حركات معادية للتنمية تستند إلى مقولة الدفاع عن الهوية الثقافية للجماهير. كما تبين الهوية الثقافية أيضاً حدود نقل المعرفة. فالعلم والتقنية ليست أنظمة عامة لا وطن لها ولكنها تجسيد لسياق تاريخى كامل خاص بمجتمعات وثقافات نشأ فيها هذا العلم وهذه التقنية. وهذا يتيح الابداع الوطنى ويحد من دور التقليد. وينشأ عن تأييد افراد عديدين لأكثر من هوية ثقافية، عالماً تعدديا يبتعد عن أحادية الجانب وأحادية الطرف والهيمنة. وتقوم كافة الثقافات متساوية بتجسيد روح التعدد العام باعتباره نصيباً مشتركاً بينها جميعاً.

٥ - لاهوت التحرر

تظهر الهوية الأيديولوجية للمجتمعات التقليدية والنامية فى لاهوت التحرر، عندما تأخذ فى اعتبارها أهمية البعد الثقافى فى التنمية الاجتماعية والسياسية. ولا يقتصر لاهوت التحرر على الأديان الموحدة ولكنه مشترك بين كافة المجتمعات الخاضعة للاستبداد حيث تظهر التقاليد كعملية دفاع عن الذات، فى مواجهة الاستبداد الخارجى والسيطرة الداخلية. ويستطيع لاهوت التحرر أن يحافظ على الهوية الثقافية للمجتمعات التقليدية والنامية عن طريق إقامة الجسور بين التقدمية العلمانية للصفوة والاتجاه المحافظ التقليدى فى التاريخ، وهو ما تستخدمه القوى المستبدة كوسيلة للسيطرة الاجتماعية. كما يستطيع لاهوت التحرر أن يساعد فى عملية التحرر من التغريب لدى المثقفين، وفى إعادة بناء ثقافة الجماهير. أنه يخلق وحده الهوية الثقافية، ويحافظ على استمراريتها التاريخية. ويمكن أن يشبع المطلبين الشعبيين: تأكيد الهوية الثقافية، وتحقيق المصالح الوطنية. ومازال الدين فى المجتمعات

التقليدية هو أكثر الأدوات فعالية لتحقيق التغير الاجتماعي في اللحظة التي يصبح فيها أداة للتعبير وحافزاً على الفعل. إن لاهوت التحرر باعتبارة أيديولوچية ثورية وتنظيماً جماهيرياً قد تحقق من قبل في ثقافة الجماهير (انساق الاعتقاد)، كما تحقق في المؤسسات الشعبية (التنظيمات الدينية). ويعتبر لاهوت التحرر مساهمة جديدة لعلماء العالم الثالث أساساً في الميراث الثوري للإنسان. أنه يقدم تحدياً للعلماء السياسيين والاجتماعيين من أجل تمهيد الطريق أمام فرع دقيق جديد هو «اللاهوت السياسي» Political Theology يحل محل «علم اجتماع الدين» التقليدي الذي يركز على الأساطير والشعائر والمؤسسات، كما يأخذ مكان فرع آخر أحدث هو «علم الاجتماع السياسي» الذي يصف الظواهر الاجتماعية دون تغييرها.

٦ - ثقافة الجماهير والتنمية السياسية

لما كانت أحدى المشكلات الرئيسية في العالم الثالث هي تعبئة الجماهير دون بدائل من قوى جماهيرية أو تنظيمات أو احزاب سياسية، فإن السلطة تترك بين ايدى الطغاة والملوك والضباط وحدهم. ولما كانت ثقافة الجماهير هي الأيديولوچية الشعبية الحية الوحيدة في المجتمعات التقليدية، فقد أصبحت المصدر الوحيد المتاح للأيديولوچية السياسية. وتستطيع «ثقافة الجماهير» متضافره مع سلطة الشعب أن تملاء الفراغ الأيديولوچي والمؤسسي في العالم الثالث. ولا تقتصر ثقافة الجماهير على التقاليد الدينية وحدها وإنما تستوعب أيضاً التقاليد الدنيوية بما تحمله من انساق للقيمة مثل الأمثال الشعبية، والقصص الشعبي، ومختلف أشكال الفولكلور. وهي تستخدم كحجج لها سلطتها في الحياة اليومية. أن القيام باعادة بناء سياسي لهذه التقاليد مع تغليب تلك التي تعبر عن متطلبات شعبية وتمرد، ضد تلك التي تنادي بالخنوع والاستسلام وتقبل المصير، يكون أكثر فعالية من أي حديث سياسي أو أيديولوچي. كما يصبح الاعتماد على المؤسسات الجماهيرية المحلية، والأسرة، وجماعات الشارع، وقادة الحي، وكبار السن في القرية... وغيرهم أكثر فعالية من نظام الحزب الواحد في الدولة.

٧ - الثورة / الثورة المضادة

بعد الحقبة الزمانية البطولية للتخلص من الاستعمار في الخمسينيات والستينيات والتي كانت وراء فكره جامعة الأمم المتحدة UNU، والمشروع القصير الأمد الأول MTP.I، اتجه العالم الثالث من السبعينيات نحو مرحلة من الثورات المضادة ولازال مستمراً فيها ابان الثمانينيات. فإذا كانت الثورات السابقة سياسية في الأساس فإن الثورات المضادة حدثت

على كل المستويات: سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. وتحول التحررمن الاستعمار من انتصاراته المذهلة على الاستعمارالعسكرى والمباشرإلى استعمارجديد غير مباشرللموارد الطبيعية، والعمالة، والسوق، والتنمية العلمية والتكنولوجية... الخ. فإذا كان التحرر من الاستعمار تم من الباب الأمامى فقد أتى الاستعمار الجديد من الباب الخلفى. فتحول الاستقلال الوطنى المتمثل فى السيادة على الأرض، والعلم، والنشيد الوطنى، ومقعد فى الأمم المتحدة، ومنظمات رسمية، ووفود أجنبية... الخ، تحول إلى تبعية اقتصادية فى الغذاء، والتغذية، والعلم والتقنية، والتنمية، والمعونة الأجنبية وأيضاً المعاهدات والقواعد الأجنبية. وتحول عدم الانحياز إلى انحياز، وتم اختراق الحياد الايجابى واستيعابه فى الصراعات ذات القطبين بين الدولتين العظميين، وذلك بالرغم من استمرار الخطاب والتنظيم السياسين. وقد ابرزت التنمية التخلف، وتحكمت الدولة فى التخطيط. وافسحت الاشتراكية الطريق أمام الاقتصاد الحر، والقطاع الخاص، وسياسات الباب المفتوح. وأصبح الأبطال الوطنيون، رواد صراع التحرر، ملوكاً جدد وأمراء ومستبدين يلعبون دور المستعمرين القدامى. وتشكل تدرج اجتماعى جديد. فأصبحت الطبقة العليا القديمة طبقة وسطى، وتحولت الطبقة الوسطى القديمة إلى طبقة فقيرة. وظهرت طبقة جديدة تتمتع بقوى سياسية واقتصادية جديدة. وافرزت أيديولوجيات التقدم والوطنية والاشتراكية، افرزت اتجاه محافظا وتقليديا. وانهار الخطاب السياسى السطحى، وانبثقت الاستمرارية التاريخية للاعماق. وقد تشهد التسعينيات وحتى عام ٢٠٠٠ فترة ثالثة للجدل، فى مرحلة «الحركات الشعبية» التى بدأت بالفعل (فى الفلبين، وهايتى، والسودان). وسوف يتولى التحرر الثقافى اصلاح عملية التحرر من الاستعمار الخاصة بالمرحلة الأولى والتى تم اجهاضها. كما سوف تتولى انتفاضات شعبية وتمرد مدنى فى مواجهة الاستعمار الجديد الخاص بالمرحلة الثانية.

٨- فلسفة التاريخ

لما كان «العلم الاجتماعى الجديد» يعبر عن نهاية وعى تاريخى وبداية وعى تاريخى آخر فإن فلسفة التاريخ تصبح حينئذ جزءاً لا يتجزأ من هذا العلم. فالحالة الراهنة للعلم لا توازن فيها وظالمة وعفى عليها الزمن. أنه يكشف عن روح الأزمنة الغربية الحديثة حيث ازدهرت فلسفة للتاريخ تمجد أوربا كقمة للتاريخ الإنسانى. وفى العلوم الاجتماعية يتمثل التمركز الأوربى فى الفلسفة البنائية للتاريخ التى جعلت من أوربا على مر العصور قيمة للتقدم عبر التاريخ الإنسانى الطويل. لقد جعلوا التاريخ بأكمله عند الصين القديم والهند وبلاد ما بين النهرين ومصر.... الخ مرحلة واحدة سابقة على العصر الحديث، بينما أوربا وحدها

بعصورها الحديثة هى المرحلة الثانية. وهكذا انكمشت سبعة آلاف سنة إلى مرحلة واحدة بينما تضخم أقل من سبعمائة عام فى مرحلة ثانية. وتسلط على نفسية الشعوب ثنائية مانوية تتراوح بين نمطين من الإنسانية: أحدهما أسطورى، وعقلانى، وبدائى، ومتخلف، والآخر تجريبى، وعقلانى، ومتحضر، ونامي. هذه الثنائية القائمة أساساً على اللون والجنس، جنس أبيض وجنس غير أبيض، شكلت خلفية لثنائية أكثر درامية بين المحتل والخاضع للاحتلال، بين المستبد والخاضع للاستبداد، بين المركز والاطراف. لقد دبرت عن قصد مؤامرة فى العلم ضد مصادر الثقافة الغربية من أجل تقوية اسطورة الأصالة والابداع، دون الأخذ عن نماذج سابقة. وفى نفس الوقت اتسعت أساليب التأثير والتغلغل داخل الثقافات اللاغربية، خاصة فى صحوتها الحديثة، من أجل تبديد ابداعاتها فى العثور على مواردها ونماذجها السابقة. وتم انشاء الاستشراق كى يصور الثقافات اللاغربية باعتبارها موضوعات، مادامت أوربا هى الذات. وعندما بدأ تفنيد الاستشراق، سواء من داخل أوربا أومن خارجها، وهو الأكثر شيوعاً، فقد حلت محله الأنثروبولوچيا الطبيعية والثقافية كى تلعب نفس الدور، بإسم علم اجتماعى موضوعى ومحايد، أو كبديل للاستشراق الذاتى والجزئى. وتمشياً مع التحول الموحود فى العالم حالياً، فإنه قد آن الأوان للتفكير فى قانون للتقدم أكثر توازناً وعدلاً وجدة يعطى للثقافة القديمة نصيبها، ويحاول تصور قانون للتقدم أكثر تمثيلاً، أخذاً فى الحسبان عملية التحرر من الاستعمار بأكملها. وطبقاً لريح الشرق يمكن تصور قانون أكثر تمثيلاً للتاريخ الماضى، يتجه من الشرق إلى الغرب فى مرحلته الأولى، ويتجه من الغرب إلى الشرق فى مرحلته الثانية ليكون أكثر تمثيلاً للتاريخ المستقبلى.

وبناء على ما سبق تمثل فلسفة التاريخ المجال الرئيسى الذى تحدث خلاله عملية التحرر، مادام التاريخ هو قصة الحرية.وعدم التوازن الموجود حالياً فى تاريخ العالم هو ظلم فظيع تجاه مراحله المختلفة. وما لم يتم التخلص من الظلم التاريخى فإن النظام التعليمى داخل الذات، ولدى الآخر، سيظل دائماً قائماً على عقدة دونية الذات إزاء عقدة تفوق الآخر. هذا الظلم التاريخى الذى يفصح عن نفسه من خلال الوضع الحالى للعلم هو أحد الأسباب الرئيسية لحروب الدول الصغيرة ضد القوى الكبرى كما أنه أحد أسباب العنف: الخطف، وخطف الطائرات... من جانب الجماعات الصغيرة ضد القوى الاستعمارية التقليدية. وإذا لم ينظر إلى كافة الدول باعتبارها متساوية فى مساهمتها فى ميراث مشترك يعمل على صنع الإنسانية كما ينبغى أن تصنع، فسوف تستمر أصوات المعارضة لدى الدول المخذولة، ولدى الشعوب المهمشة، ولدى الثقافات المنسية. ولابد من إزاحه مؤامرة الصمت حول مصادر

الوعى الأوربى من أجل التوصل إلى مشاركة الثقافات اللاغربية فى تكوين الثقافة الغربية وتنميتها وتجديدها. إن كل ما يفعله الغرب هو عملية تراكم للخبرة الإنسانية الماضية بأكملها، فى فترة زمنية واحدة بعينها هى الأزمنة الحديثة، وفى مكان واحد بعينه هو أوربا.

٩- أنساق القيمة في القارات الثلاث

فى الواقع إن التراث الروحى المشترك فى العالم الثالث يميز وحدتها السياسية التى صيغت بشكل مختلف: العالم الثالث، القارات الثلاث، التضامن الأسيوى الأفريقى، الوحده الأفريقية، منظمة شعوب جنوب شرق آسيا... الخ. ويتمثل أحد أسباب تأخر العالم الثالث، داخلياً على مستوى التنمية السياسية والاجتماعية، واقليمياً على مستوى العلاقات الدولية والمناوشات على الحدود، وخارجياً على مستوى العلاقات الدولية والانحياز إلى الدول الكبرى، يتمثل أحد هذه الأسباب فى غياب تشكيل قوى لهذا النصيب الروحى المشترك بين البلدان المختلفة أو بين المناطق التى تشكل العالم الثالث كله. إن وجهة النظر المشتركة بين ثلاث أرباع الجنس البشرى هى نقطة قوة فى أى حركة سياسية اجتماعية. فإذا لم يتم ربط وحدة الهدف والاهتمامات المشتركة الحالية بالتراث التاريخى الروحى المشترك فإنها سوف تظل دوماً عرضة لتقلب الزمان وضعف الأنظمة السياسية.

١٠ - الشرق الأوسط والشرق

يعتبر الشرق الأوسط من أكثر المناطق الساخنة فى العالم. فقربه من القوى الغربية جعله عرضة للاحتلال المباشر وللتغريب. إلا أن الرابطة التى تقوم بين الشرق الأوسط والشرق عبر البر شرقاً ليست أقل وضوحاً من الرابطة القائمة بين الشرق الأوسط والغرب عبر البحر غرباً. والإسلام كثقافة رئيسية فى الشرق الأوسط إمتد شرقاً إلى وسط آسيا عن طريق البر، كما إمتد إلى جنوب شرق أسيا عن طريق البحر بدرجه تفوق امتداده شرقاً إلى شمال أفريقيا عن طريق البر أو امتداده إلى قبرص وصقلية ومالطه عن طريق البحر. فامتداد الإسلام غرباً كان متراجعاً حتى وقوع الاحتلال الغربى للعالم الإسلامى، بينما ظل انتشار الإسلام شرقاً مستمراً. ويقع أكثر من ثلاثة أرباع العالم الإسلامى فى الشرق. وكلما ظل الجناح الغربى للشرق الأوسط أقوى من الجناح الشرقى ظلت سياسات الشرق الأوسط مستمرة فى الارتباط بالغرب. وكى يحافظ الشرق الأوسط على موقعة فى قلب عدم الانحياز يحسن أن يتساوى الجناحان الغربى والشرقى فى القوة التاريخية.

٥ - الخاتمة: اعتراضات وردود

١ - قد يقال أن «العلم الاجتماعى الجديد» مازال أحد ردود الأفعال ضد العلم الاجتماعى الغربى، وبخاصة التمركز الأوربى على الذات. وإن أى علم اجتماعى بديل يقوم كرد فعل على علم آخر يظل خاضعاً له. فالتركيز الأوربى على الذات قد يفرز حركة مضادة تظل هى نفسها التركيز الأوربى على الذات وإنما بشكل عكسى. إلا أن هذا الوضع قد يستمر لفترة حتى ينتج رد الفعل ابداعة الخاص، فى استقلال عن الفعل الأصلى. ويتطلب خلق عالم تصورى كامل ومنهج جديد مع الحصول على نتائج جديدة، يتطلب عملية كاملة من التحرر من الغرب، يواكبها البدء فى كافة مجالات البحث السابقة، وذلك حتى يصبح العالم الثالث مستقلاً تصورياً ومنهجياً. وإذا كان «العلم الاجتماعى الجديد» حالياً هو رد فعل إزاء العلم الاجتماعى الغربى، فإن هذا يساعد على عملية التأكيد على الذات، وفى التقليل من شأن العامل الأجنبى المستبد مع التضخيم فى العامل الوطنى المحرر.

٢ - يتميز وضع العلم حالياً بعدم توازن ضخم بين مراكز الابداع. فمعظم العلم الاجتماعى يقع فى المركز وينتشر إلى الاطراف. ومهما قال علماء الاطراف فسوف يصنف حديثهم دوماً ضمن اطار نظريات المركز. فالوعى النظرى لعالم العلماء له اتجاه واحد. وسيظل كذلك لمدة طويلة. ومع ذلك، يهدف «العلم الاجتماعى الجديد» إلى خلق توازن معين فى الوعى النظرى العالمى، مقدماً تحليل جديد للمعطيات ودراسات حالة جديدة ونماذج جديدة. إن العلم الاجتماعى الغربى ليس سوى تراكم للغصور الغربية الحديثة كلها خلال الأعوام السبعمائة الأخيرة، دون أى ذكر لمصادره السابقة فى الثقافات التاريخية والقديمة. إن التحرر من الاستعمار مازال ظاهرة حديثة فى الجيلين السابقين، كما لايزال تراكم الخبرات مستمراً. وما «العلم الاجتماعى الجديد» سوى بداية، كخبرة منعكسة، وكاستمرار، من أجل التحرر من الاستعمار باعتباره تحرراً ثقافياً.

٣- يمكن النظر إلى «العلم الاجتماعى الجديد» باعتباره غير علمى، أو خطابياً أو مجرد فكرة بالتمنى، أو أيديولوچية وطنية تعبر عن درجة معينة من عقدة الدونية إزاء الغرب المتفوق. وفى الواقع أن العلم الاجتماعى ما هو إلا تعبير عن خبرات معاشة للجماعات الاجتماعية والمجتمعات العديدة، فى اطوارها التاريخية المختلفة. والموضوعية ما هى سوى اسطورة تخفى أكثر الاتجاهات ذاتية. والحياد ما هو أيضاً سوى توأمها، بهدف تغطية التحيز. والخطابة هى طور أولى فى التشكيل العلمى لأى نظام. هى نوع من القياس المنطقى فى

مرحلة القناعة. وما أن يتم اجتياز هذه المرحلة حتى تتحول الخطابة إلى برهنة. وفى الواقع أن كافة النظم بدأت كأفكار متمناه. وكانت نتيجة للخيال أكثر منها نتيجة للعقل. كما كانت الانجازات الهائلة فى العلوم مجرد أحلام فى بدايتها. ولما كان العلم الاجتماعى هو تفكير فى المجتمعات التى تعبر عن نفسها فى أشكال سياسية، مثل الأمة أو الدولة، فإنه يحمل روح الأمة وبخاصة الشعور الوطنى، مادام العلم الاجتماعى المسيطر يدعى أنه عام. ويصبح روح الشعور الوطنى رد فعل وطنى ضد العمومية المزيفة المهيمنة. لقد تولى علم الاجتماع فى أمريكا اللاتينية القيادة من علم اجتماع أمريكا الشمالية المحترف. والعالم الاجتماعى هو عالم ومواطن. وهو يجمع فى نظامه بين الانتماء للعلم والمواطنة. ولما كان العلم الاجتماعى الحالى يكشف عن عدم توازن فى عالم العلماء، لصالح العلم الاجتماعى الغربى، ولما كان العلم الاجتماعى الجديد يعبر عن جدل بين الذات والآخر، فمن الطبيعى أن تخلق الذات الخاضعة للسيطرة اثناء عملية تحررها من الآخر المسيطر، علماً خاصاً بها، وتعبر عن أفكارها إزاء عملية التحرر. والمعرفة لم تنفصل فى يوم من الأيام عن المصلحة أو عن السلطة.

٤ – ومما لا شك فيه أن كثيراً من مكونات «العلم الاجتماعى الجديد» سبق طرحها من داخل العلم الاجتماعى الغربى ذاته. إلا أن أصوات المعارضة، داخل الوعى الأوربى، لا تشكل «عقله» الجمعى. كما أن هذه الأصوات المعارضة دائمة فى كل مجال، وفى كل اتجاه. والأصوات المتعلقة بالعلم الاجتماعي الجديد لا تشكل فكراً اجتماعياً متجانساً وعاماً. وتوجد مكونات أخرى فى العالم الثالث تشكل فكراً اجتماعياً جديداً. وقد آن الأوان للإنتقال من الفكر الاجتماعى الجديد إلى «العلم الاجتماعى الجديد». فالانتقال من الخطابة السياسية Politcal Rhetoric للعالم الثالث إلى الفكر الاجتماعى الجديد يتم استكماله عن طريق إنتقال آخر من الفكر الاجتماعى الجديد إلى «العلم الاجتماعى الجديد».

(١١)
أفكار رئيسية لعلوم اجتماع وطنية

أولاً - العلوم الاجتماعية علوم تاريخية

العلوم الاجتماعية علوم تاريخية فى نشأتها عندما كان التمييز بين علم الاجتماع وعلوم التاريخ مازال ضئيلاً منذ ابن خلدون عندنا وحتى القرن الماضى فى التراث الغربى. فهى علوم تدرس المجتمعات فى التاريخ، وفى مراحلها المختلفة عبر التاريخ. لم يكن هناك فرق وقتئذ بين علم التاريخ الاجتماعى وعلم الاجتماع التاريخى. وهذا يدل على أن علم الاجتماع قد ارتبط ليس فقط بالمجتمع بل أيضاً بالتاريخ أى بمراحل متتالية للحضارة الإنسانية مما ينفى عنه صفة العلم الطبيعى الذى يفصل بين تاريخ العلم والعلم. فالعلم دراسة مباشرة للطبيعة بصرف النظر عن تاريخ العلم، اجتهادات العلماء السابقين فى النظر إلى الطبيعة. لذلك ظهرت العلوم التاريخية علوماً نسبية، وظهرت النزعة التاريخية Histori-cism على أنها نزعة نسبية وشكية لا يمكنها اصدار أحكام مطلقة مثل أحكام العلم الطبيعى نظراً لتغيير المجتمعات عبر التاريخ.

لا توجد إذن علوم اجتماعية مطلقة لكل زمان ومكان مثل العلم الطبيعى بل كل علوم اجتماعية مرتبطة بمجتمعها وبمرحلتها التاريخية التى نشأت فيها. ويكون من الغريب أن الحضارة التى أسست علم اجتماع المعرفة، وعلم اجتماع الثقافة لكى تطبقه على باقى الثقافات اللاأوربية لا تطبق هذه العلوم على نفسها وعلى العلوم الاجتماعية الغربية لتعرف مدى ارتباطها بالبيئة المحلية التى نشأت فيها. وإدعت الاطلاق كجزء من نشر ثقافات المركز وعلومه إلى الاطراف من خلال السيطرة على أجهزة الاعلام ومراكز البحث ودور الثقافة والنشر. أما علماء الاطراف، احساساً منهم بالنقص أمام حضارة المركز واستسهالا للنقل والترجمة، وادعاء بأنهم على علم بآخر مناهج العلوم الغربية ونظرياتها يقومون بدورهم للترويج لهذه الاسطورة، العلوم الاجتماعية الشاملة التى لا وطن لها والتى على كل عالم أن يتبناها ويطبقها. المركز القائم على العظمة ينتج ويبدع، والاطراف القائمة على مركب النقص تنقل وتستهلك.

ندوة عاطف غيث، الإسكندرية ١٩٩٢.

ولما كانت العلوم الاجتماعية تبدأ من مادة محلية من المجتمعات موضوع الدراسة فلا يمكن تعميم احكامها على باقى المجتمعات. العلوم الاجتماعية غير العلوم الطبيعية إن كان مبدأ التفرد سارياً فى العلوم الطبيعية فإنه ليس كذلك فى العلوم الاجتماعية نظراً لتفرد الظاهرة الاجتماعية. لذلك لا يمكن تعميم أحكام العلوم الاجتماعية التى بدأت بدراسة مادة اجتماعية محلية على كل المجتمعات وإلا لارتكبت خطأ تعميم الحكم من الجزء على الكل. ولا يمكن هذا التعميم إلا بعد دراسة عدة مجتمعات متباينة فى أزمنة وأمكنة مختلفة حتى يكون الحكم العام صحيحاً قائماً على أكبرقدر ممكن من المعطيات الجزئية.

ومن مخاطر نقل العلوم الاجتماعية من المركز إلى الاطراف الوقوع فى الاغتراب الثقافى والعلمى واعطاء الآخر أكثر مما يستحق واعطاء الأنا أقل مما يستحق، ونشر علوم محلية نشأت فى بيئة خاصة ومحددة بطبيعة المجتمع المدروس فى كل المجتمعات مما يؤدى إلى التبعية الثقافية والعلمية. كما أنه يقلل من فرصة التعامل المباشر مع المجتمعات المحلية وابداع مفاهيم ومناهج وادوات جديدة للبحث قد تكون أكثر فاعلية ومطابقة من المناهج والمفاهيم والأدوات المنقولة.

والدعوة إلى إنشاء علوم اجتماعية وطنية ليست جديدة بل واكبت حركة التحرر العربى فى العالم الثالث فى أمريكا اللاتينية والهند والصين والعالم العربى والإسلامى وضمت العلوم الاجتماعية علم الاجتماع وعلم الاجتماع السياسى وعلم اجتماع الثقافة وفلسفة التاريخ. وانتهت إلى نظريات معروفة مثل التطور اللامتكافئ بين العالم الثالث والعالم العربى وفك الارتباط بين المركز والمحيط، والتنمية المستقلة، والتنمية البشرية، والتنمية الشاملة، والاعتماد على الذات ضد التبعية، والابداع الذاتى، والثقافة الوطنية، والتنمية بالمشاركة، والتسيير الذاتى... الخ.

وقامت محاولات لانشاء علوم اجتماعية جديدة منها محاولات انشاء علم اجتماع عربى جديد فى موضوعاته ومنهجه وادواته ونتائجه وأحكامه[1]. وتأسست لذلك الجمعيات الوطنية لعلم الاجتماع مثل الجمعية العربية لعلم الاجتماع. كما نشأت فى أمريكا اللاتينية وفى الهند والصين محاولات لانشاء علوم اجتماع وطنية تأخذ الموضوعات المحلية موضوعاً للعلم، وتستعمل ادوات للتحليل ومناهج ذاتية تقوم على المشاركة[2].

---

(١) نحو علم اجتماع عربى، علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦ وأيضاً دراستنا: العلم الاجتماعى الجديد المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية القاهرة، مايو ١٩٨٩ وهو البحث السابق فى هذا الجزء.

(٢) انظر دراستنا كاميلوتوريز القديس الثائر فى قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر ص ٢٨١- ٣١٨ دار الفكر لعربى القاهرة ١٩٧٦.

وفى نفس الوقت بدأ نقد علم الأجتماع الغربى من داخل الحضارة الغربية ذاتها مبيناً حدوده ومحليته وأوجه قصوره واستحالة تعميم مناهجه ونتائجه على المجتمعات اللاأوربية فيما سمى أزمة الاجتماع الغربى. وقد استطاع هؤلاء النقاد أن يتجاوزوا الوعى الأوربى والخروج فيما وراء حدوده إلى وعى العالم الثالث. وكان معظمهم من اليساريين، الماركسيين الجدد أو الليبراليين الجدد.

ثانياً - نقد العلوم الاجتماعية الغربية

نشأت مناهج العلوم الغربية وموضوعاتها فى البيئة الغربية تعبيراً عن مسارها الفكرى، وتحقيقاً لمتطلباتها وحاجاتها العلمية والعملية. فقد نشأت من خلال فلسفات التاريخ، وارتبطت بالمثالية الأوربية. فكانت المجتمعات البشرية دوائر حضارية وثقافات تعبر عن روح الجماعة أكثر منها مجتمعات بشرية مستقلة تحمل ظواهر اجتماعية. وكان نموذج ذلك هى العلوم الاجتماعية والتاريخية التى خرجت من ثنايا الهيجلية.

ثم حدث رد فعل فى العلوم الاجتماعية الوضعية من أجل دراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء ونقد العلوم الاجتماعية التاريخية باعتبارها خارجة عن نطاق العلم وأقرب إلى الدين والميتافيزيقا. وكان علم الاجتماع عند كومت أشهر ممثل لذلك. ثم انتقلت الوضعية إلى باقى العلوم الانسانية، علوم النفس والاخلاق والقانون والأدب والجمال والسياسة والأنثربولوچيا واللغة.

ولما كانت الظواهر الاجتماعية ظواهر إنسانية وليست مجرد أشياء نشأت الوظيفية من أجل دراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها وظائف اجتماعية فى الترابط أو التكيف الاجتماعى. وتبعد الوظيفية عن مثالية العلوم الاجتماعية التاريخية ومادية العلوم الاجتماعية الوضعية ولكنها تنتهى إلى كونها مجرد وظيفة فارغة لا تحمل أى معنى ولا تكشف أى قصد وكأن الظواهر الاجتماعية ظواهر بيولوچية خالصة.

ثم نشأت الظاهريات الاجتماعية كى تعيد إكتشاف الظواهر كظواهر حية فى الشعور من أجل البحث عن ماهياتها ومعانيها المستقلة. فعادت إلى نوع من الافلاطونية بحثاً عن المثال أحياناً (هوسرل) أو عثوراً عليه داخل الظاهرة الحية (ماكس شيلر).

ثم ظهرت البنيوية من أجل التعرف على البنيات المستقلة فى الذهن أو فى الخارج والتى تتحكم فى الظواهر الاجتماعية خاصة فى علوم الأنثروبولوچيا واللغة. فالظواهر الاجتماعية ليست أشياء بل بنيات ثم تنقسم إلى ضدين ثم تعود إلى بنية متوسطة، عوداً

إلى الجدل الهيجلى القديم دون تاريخ. وحالياً تتأرجح العلوم الاجتماعية بين المناهج والنظريات تتساوى فيما بينها من حيث اليقين النظرى حتى عمت النسبية والشكية واللادرية، واستوى كل شيء بكل شيء. وتم اسقاط الذات العارفة ثم البداية بدرجة الصفر فى الكتابة إلى آخر ما هو معروف فى ما بعد الحداثة.

هذه المناهج كلها ليست مناهج علمية. بل تعبير عن البيئة الثقافية الأوربية. يحكمها قانون الفعل ورد الفعل. هى أقرب إلى تاريخ الفكر الأوربى منها إلى مناهج البحث العلمى تتغير بتغيره، وتتطور بتطوره[1].

وقد اتبعت العلوم الاجتماعية الأوربية بعض التقسيمات مثل علم الاجتماع الريفى وعلم الاجتماع الحضرى طبقاً لقسمة المجتمع إلى ريف وحضر حتى يغيب الوطن الواحد. ثم تشعبت العلوم إلى علم الاجتماع الصناعى تلبية لحاجة المجتمع الصناعى ودراسة علاقة العمال بالعمل، والمصنع بالادارة وبصاحب رأس المال، وعلم الاجتماع القانونى لمعرفة الأساس الاجتماعى للقانون طالما أن القانون تعبير عن ارادة جماعية ومصلحة عامة تتغير بتغير الفئات والطبقات ضد مدرسة القانون الطبيعى، وعلم الاجتماع الأخلاقى لمعرفة الأسس الاجتماعية للاخلاق ضد المدرسة المعيارية فى السلوك، وعلم الاجتماع الدينى لدراسة الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية ضد مذهب الدين الطبيعى، وعلم الاجتماع السياسى لدراسة الظواهر السياسية بعتبارها ظواهر اجتماعية واعطاء الأولوية للاجتماعى على السياسى ضد أولوية الارادة السياسية، وعلم الاجتماع الثقافى لدراسة البيئة الاجتماعية للثقافة ورد الثقافة إلى أطرها الاجتماعى، وعلم اجتماع المعرفة لمعرفة الأسس الاجتماعية للمعرفة وردها إلى الأوضاع الاجتماعية. فلم يوجد شيء إلا وله علم اجتماع. فتفتت الظواهر الاجتماعية، وتناثرت العلوم الاجتماعية، وضاعت وحدتها الكلية، ورؤيتها الشاملة وماهياتها المستقلة عن الأوضاع الاجتماعية.

وانتهت أحياناً إلى عنصرية مثل «العقلية البدائية» «الفكر البرى» على أحكام مسبقة، وأن الفكر الأوربى هو مقياس الفكر، وأن التنمية المادية هى مقياس التنمية وأن نمط الحياة الأوربية هو نمط كل حياة. وظهر موضوع المثقافة Acculturation ويعنى فى الظاهر التداخل الثقافى أو رفع ثقافات الاطراف إلى مستوى ثقافة المركز. ويهدف فى الحقيقة إلى

---

(١) حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب الفصل السابع: الوعى الأوربى، رابعاً المذهب الفلسفية ص ٦٦٤،٦٤٢ الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

طمس معالم الثقافات المحلية لحساب الثقافة الأوربية كنوع من الهيمنة الثقافية وكمقدمة للهيمنة السياسية. وأصبح الوعى الأوربى بإستمرار ملاحِظاً والوعى اللاأوربى ملاحَظاً. الوعى الأوربى هو الذات العارفة والوعى اللاأوربى موضوع المعرفة. فتم تشيؤ الوعى اللاأوربى بدعوة العلم والموضوعية وتحويله من الذات إلى الموضوع وابقاء الوعى الأوربى على أنه الذات العارفة الخالدة.

وقد تم استخدام العلوم الاجتماعية الأوربية لخدمة أهداف المجتمعات الأوربية لجمع المعلومات عن المجتمعات اللاأوربية، عاداتها وتقاليدها ولغتها وأديانها وثقافاتها من أجل أحكام السيطرة الثقافية عليها. فقد صبت كثير من نتائج العلوم الاجتماعية الأوربية فى مراكز الاستخبارات الأوربية ومراكز صنع القرار السياسى وتعاون العالم والسياسى فى الغرب، الأول يمد الثانى بالمعلومات عن المجتمعات اللاأوربية التى فيها العالم ضد السياسى نظراً لازمة الحرية والديموقراطية فيها. بل أن بعض العلماء الوطنيين شعروا بولائهم للمجتمعات العلمية حيث العلم والديموقراطية أكثر من شعورهم بالولاء لمجتمعاتهم المحلية. وساهموا فى مشاريع البحث العلمى لجمع المعلومات عن مجتمعاتهم لصالح المجتمعات الأوربية.

العلوم الاجتماعية الغربية إذن ليست دراسات لموضوع بل هى موضوعات لدراسة لمعرفة كيف تبنى العلوم الاجتماعية الأوربية موضوعاتها، وكيف تنظر إليها، وكيف تتعامل معها. فالموضوع هنا يعكس الذات. والموضوع المدروس يصبح كاشفاً للذات الدارس. وبدلاً من تشيىء الوعى الأوربى للوعى اللاأوربى ينتفض الوعى اللاأوربى ويتحول إلى ذات عارف، ويشيء الوعى الأوربى، ويرده إلى حدوده الطبيعية، كاشفاً رؤيته للعالم وعقليته بنية وتطورا. الموضوع يكشف عن المنهج والمنهج يدل على الرؤية. والرؤية تشير إلى موقف الباحث الأوربى من الآخر اللاأوربى، التشيؤ والسيطرة[(١)] .

لذلك ارتبطت العلوم الاجتماعية الغربية التى تتناول موضوعات المجتمعات اللاأوربية بالاستشراق، وأصبحت وريثة له مع استمرار أهدافه ومناهجه وأغراضه. فتحول مؤتمر المستشرقين إلى مؤتمر العلوم الإنسانية فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وورثت الأنثروبولوجيا الحضارية خاصة الاستشراق القديم بعد أن تم كشفه ونقده وأصبح غير موثر فى العلم وأنه نفسه يحتاج إلى أن يكون موضوع دراسة تكشف عن عقلية المستشرق والوعى الأوربى .

---

(١) المصدر السابق، الفصل الأول: ماذا يعنى علم الاستغراب؟ ثانياً الاستغراب والاستشراق ص ٢٢- ٣٣ ثالثاً: المركز ولاطراف ص ٣٦- ٥٧.

ثالثاً – موضوعات العلوم الاجتماعية الوطنية

موضوعات العلوم الاجتماعية الوطنية هى الموضوعات الأكثر إلحاحاً على مجتمعات العالم الثالث والتى تحدد مصيره والتى تعبر عن أزمة مرحلة ما بعد الاستقلال. ومنها:

١ – الثورة المضادة أو عودة الاستعمار Recolonization أو التبعية فقد كان نضال العالم الثالث فى الخمسينيات والستينيات من أجل التحرر الوطنى والقضاء على الاستعمار Declonization. وبعد الاستقلال بدأت الصعوبات فى بناء الدول الحديثة سياسياً واقتصادياً وثقافياً. إذ تبنت معظمها نظام الحزب الواحد مضحية بالتعددية فى وقت كان قادة النضال الوطنى مازالوا أحياء، ولهم رصيد ضخم عند الشعوب. ولم يكن البديل وقتئذ قائماً باستثناء فصائل المقاومة التى انشقت عن جبهات التحرير الوطنية وآثرت البقاء خارج البلاد أو تحت الأرض. ولم يسمح لها بالعودة بعد الاستقلال نظراً لأن الغاية قد تحققت، وقادة النضال لا يودون المنافسة من الوطنيين بعد أن تحقق الاستقلال. ولما زاد عدد السكان وقلت الموارد بدأ الاعتماد على المستعمر القديم لحل قضية الغذاء والخدمات والتصنيع. ولما كان الغرب، مازال مصدراً للعلم فقد توجهت البعثات إلى المستعمر القديم وتربت الكوادر العلمية فى الغرب، وعادوا وطنيين اسماً وغربيين روحاً فبدأ التغريب Westernization. لقد تم طرد المستعمر من الباب الأمامى كجيوش احتلال. وبعد الاستقلال عاد من الباب الخلفى كمعونات مالية وتقنية وعلمية بل وكدعامة لتحقيق باقى الأهداف الوطنية. فبدأت الدول المستقلة حديثاً تزداد إعتماداً على الغرب حتى تم إرتهان إرادتها الوطنية، ووقعت فى التبعية السياسية، وبالتالى، تم تفريغ الاستقلال من مضمونه. انتهى الاستعمار الجديد الخفى ومن ثم يمكن لعلم الاجتماع الوطنى القيام بمشروع ضخم عن الاستعمار، والتحرر من االاستعمار، وعودة الاستعمار Colonization, Decolonization, Recolonization.

٢ – وقد قامت فى معظم دول العالم الثالث نهضات حديثة خرجت حركات التحرر الوطنى من ثناياها. وبعد أن تحقق الاستقلال خبت حركات الاصلاح والنهضة وتحولت إلى ردة، كل جيل لاحق أقل من الجيل السابق حتى أصبح الرواد الأوائل لحركات النهضة حلماً صعب المنال، وأصبحت الأجيال الحالية تترحم على رواد النهضة فى الجيل الماضى. فلماذا كبت النهضة؟ ولماذا تعثر الاصلاح؟ ولماذا انقلبت حركة الريادة إلى حركة مضادة تعود إلى ما قبل البداية؟ أصبح التقدم فى وعى العالم الثالث إلى الوراء تراجعاً عن

الليبرالية وعن الاشتراكية وعن القومية وانتعاشاً للمحافظة والرأسمالية والقطرية[1].

٣ - وبعد الاستقلال بدأ انشاء الدول الحديثة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وقانونياً وعلمياً وثقافياً. كانت معظم حدود هذه الدول مصطنعة، من وضع الاستعمار. كانت اجزاء من دول أكبر مثل تقسيم العالم العربى بعد الثورة الكمالية فى تركيا وسقوط الخلافة. فأنقسمت الشعوب بحدود مصطنعة، وانقسمت القبائل والطوائف والعشائر، نصفها داخل هذه الحدود ونصفها الآخر خارجها. قامت الحروب الحدودية بدعوى دمج القبائل المتفرقة. وقد يكون السبب فى ذلك مفهوم الدولة الوطنية التى تجد هويتها فى الحدود الجغرافية، وهو مفهوم وراد على الثقافة الوطنية، ودخيل على المورث الثقافى. المفهوم الأصيل هو الأمة التى لا تتحدد هويتها بحدود جغرافية بل بالهوية الثقافية والحضارية والارتباط فيما بينها بعناصر من التوحيد الثقافى والاشتراك فى تصور واحد للعالم. ومهما كانت هناك من محاولات للتوحيد بين الدول الوطنية المستقلة فإنها تتعثر نظراً للقطرية السائدة لدى القادة السياسيين حفاظاً على المناصب أو الثروات سواء كانت وحدة اندماجية أو كونفدرالية أو مجالس تعاون وتنسيق. ومازالت الحدود موجودة، والتأشيرات مفروضة، والتفتيش يقسو يوماً بعد يوم، والجمارك تمنع، والمجلات والصحف والكتب والنشرات تهرب كما تهرب المخدرات.

٤ - وبالرغم من أن العلوم الاجتماعية خرجت فى بدايتها من فلسفات التاريخ وارتبطت بالعلوم التاريخية إلا أن العمل السياسى للقوى السياسية قد تعثر لأنها لم تؤسس وعيها السياسى على وعى تاريخى، ولم تعرف فى أية مرحلة من التاريخ هى تعيش؟ فقامت بادوار أجيال مضت مثل الحركة السلفية أو بأدوار أجيال قادمة مثل الحركة العلمانية. ولم يقم أى منها بأدوار الأجيال الحالية التى اغترب البعض منها فى الماضى أو فى المستقبل أو هاجر إلى دول الخليج وريثة الماضى أو هاجر إلى خارج البلاد إلى الغرب وريث المستقبل أو انزوى فى الداخل مصاباً بالاحباط وينتظر الموت البطىء لمن لم يمت فجأة كالفنانين والأدباء والصحفيين الوطنيين أو انتابه الفتور واللامبالاة فآثر العزلة وعدم المشاركة فى الحياة العامة يهش على غنمه. فضل مصنعه ومتجره ورزقه، حتى لو كان من الضباط الاحرار أو من رواد الحركة الوطنية فيما سبق. انحسر الوطن لديهم فى حدود الأسرة والرزق بل ودون ذكريات. ومن ثم كانت دراسة الوعى التاريخى أحد الموضوعات الرئيسية فى العلوم

---

(١) حسن حنفى: كبوة الصلاح فى: دراسات فلسفية ص ١٧٧- ١٩٠ الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

الاجتماعية الوطنية لتشخيص المرحلة التاريخية الحاضرة هل هى مرحلة الاصلاح أو النهضة أو التغير الاجتماعى أو الثورة أو الثورة المضادة أو الافلاس التاريخى العام؟

٥ - ولما كانت الشعوب التى تحررت من الاستعمار والتى استقلت حديثاً شعوباً تراثية كان الذى يمدها بتصوراتها للعالم وبموجهاتها فى السلوك هو مورثها الثقافى، المكون الرئيسى لثقافتها الوطنية. والثقافة الوطنية لدى شعوب العالم الثالث تقوم بدور الأيديولوچيات السياسية لأن كليهما قادر على حشد الجماهير وايجاد المبررات الشرعية للدفاع عن مصالحها الوطنية من الأمثال العامية والنظريات السياسية[١].

والثقافة الوطنية مزدوجة لأنها تعبير عن الوضع الطبقى للمجتمع وقسمته إلى حاكم ومحكوم، سلطة ومعارضة. وكثيراً ما تستعمل السلطات القائمة ثقافة السلطة تدعيماً لنظامها. ويندر أن تستعمل المعارضة ثقافة المعارضة تدعيماً لمواقفها السياسية بدلاً من عزلتها داخل أيديولوچياتها العلمانية أو حصارها من السلطة واتهامها بالأفكار المستوردة أو بالفكر والالحاد[٢]. تضم الثقافة الوطنية عناصر تعوق التقدم والتغير الاجتماعى، كما تضم عناصر أخرى تدفع نحو التقدم والثورة. ومن ثم تكون مهمة الباحث إعادة بناء الثقافة الوطنية بحيث يزيل موانع التقدم مثل القضاء والقدر والقيم السلبية مثل الصبر والطاعة والتوكل، ويبرز دوافع التقدم مثل الثورة والرفض والتحرر والغضب والمعارضة وقيم العمل والجهد والكسب والنضال والمقاومة[٣]. هناك جذور تاريخية فى الثقافة الوطنية لأزمة الحرية والديموقراطية[٤]. وهناك موانع فى الثقافة الوطنية تصد الناس عن الاتجاه نحو الطبيعة لمعرفة قوانينها والسيطرة عليها. وهناك موانع فى تصورات الثقافة الوطنية للعالم وللزمان وللتاريخ وللإنسان تقف فى مواجهة العمل السياسى وحشد الجماهير. ومن ثم برزت أهمية موضوع الثقافة السياسية والتنمية القومية فى مشروع للبحث القومى مثل Political culture and National Development أو ثقافة الجماهير والتنمية السياسية Mass- Cultre and Political Development.

---

(١) انظر دراستينا: التراث والتغير الاجتماعى، التراث والعمل السياسى، فى: دراسات فلسفية ص ١٣٥ - ١٧٦.

(٢) انظر دراستنا ثقافة السلطة وثقافة المعارضة، فى هذا الجزء.

(٣) فى الثقافة الوطنية فى «الدين والثورة فى مصر» ١٩٥٢ - ١٩٨١ الجزء الأول : فى الثقافة الوطنية ص ١١- ٥٨ مدبولى القاهرة ١٩٨٩.

(٤) الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا العربى المعاصر، المصدر السابق، الجزء الثانى الدين والتحرر الثقافى ص٩٩ - ١١٨.

٦ - ولما كانت شعوب العالم الثالث على صلة وثيقة بالغرب منذ أكثر من قرنين من الزمان نشأت إزدوجية الثقافة والمعرفة والعلم والأطر المرجعية ومعايير الأحكام. ولما كانت الثقافة الغربية أكثر ذيوعاً نظراً لسيطرة أجهزة الاعلام الغربية على وسائل نشر المعلومات، والطابع المحافظ التقليدى للثقافات الموروثة وانتشارها خاصة عند النخبة الحاكمة فهى عصب الدولة وأداة التحديث أصبحت ثقافة المائتى عام هى الثقافة الرائجة السائدة مما ساهم فى نشأة التغريب والوعى الوطنى الثقافى المغترب فى الآخر. فتحولت التبعية الاقتصادية السياسية إلى تبعية ثقافية وعلمية. تستطيع علوم الاجتماع الوطنية أن تركز على ظاهرة التغريب والقضاء عليها دفاعاً عن الثقافة الوطنية، وحماية للابداع الذاتى للشعوب فى مشروع للبحث العلمى يمكن تسميته التغريب والقضاء على التغريب Westernization-Dewesternization من أجل التخلص من الانجذاب نحو الآخر والعودة إلى الذات، وتحويل الآخر إلى موضوع للعلم بدلاً أن يكون مصدراً للعلم وانشاء علم «الاستغراب» الجديد Occidentalism فى مقابل الاستشراق Orientalism القديم عندما كانت أوربا فى عنفوانها وفى ذروة مشروعها المعرفى فأخذت الشعوب فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية موضوعاً للمعرفة.

٧ - ولما كانت النظم الحالية التى ورثت حركات التحرر العربى هى نفس النظم التى فرطت فيها وتريد أن تجهض ثورات الشعوب وتأمنها فقد استعملت أجهزة الاعلام لتزييف الوعى الجماهيرى. وبالتالى ظهرت أهمية موضوع تزييف الوعى القومى تزييفاً للتاريخ، وتشويهاً للقيادات الوطنية السابقة، وتبريراً للثورة المضادة والتبعية واضفاءً للشرعية على تدخل القوى الاجنبية لتصفية النظم الوطنية والوعود بالحلول الاقتصادية، والخروج من عنق الزجاجة حتى أصبحت المهمة الرئيسية للاعلام تزييف الوعى، وأصبح المواطن لا يصدق إلا الاذاعات والصحف الأجنبية، وانتهى ولاؤه للدولة التى يعيش فيها ونسبته إلى الوطن الذى ينتمى إليه. وحلت الشائعات محل الخبر، وتكون الصحف وأجهزة الاعلام ودور الحزب هى أول الضحايا فى الهبات الشعبية. هذه مجرد نماذج لموضوعات العلوم الاجتماعية الوطنية الرئيسية ومشاريع أبحاثها. ولا تنفى أهمية الموضوعات الجزئية كالتعليم والإسكان والصحة والمخدرات والجريمة والهجرة وآثار النفط. فتلك موضوعات اجتماعية مهنية توجد فى كل عصر ولا تؤدى إلى تحولات نوعية فى مسار التاريخ.

وتعتمد العلوم الاجتماعية الوطنية فى مواردها وتخطيطها وباحثيها ونتائجها على الموارد الوطنية وحدها. فمشاريع البحث العلمى الممولة من الخارج والتى يخطط لها فى الخارج

أو من باحثين فى الداخل ولاؤهم للخارج تهدف إلى جمع معلومات عن الوطن ليستفيد بها اعداء الوطن. ونظراً لاحتياجات الباحثين فإنهم سرعان ما ينضمون إلى مجموعات البحث هذه باسم العلم الذى لا وطن له. فيحلون ضائقتهم المالية، ويستفيد الغرب بنتائج الأبحاث فى ترشيد قراراته السياسية المناهضة للوطن. أما الوطن ذاته فيعتمد فى بقائه على أجهزة الأمن وليس على البحث العلمى الرشيد.

رابعاً - مناهج العلوم الاجتماعية الوطنية

لما كانت موضوعات العلوم الاجتماعية الوطنية تجارب معاشة عند العالم بل ومحنات فى وطنه فإن أفضل منهج لذلك هو تحليل التجارب الحية الفردية والجماعية والتى يشارك فيها الباحث باعتباره عالماً ومواطناً. إن كل الدراسات التاريخية والاجتماعية والسياسية السابقة عن المجتمع موضوع الدراسة تعطى معلومات مفيدة لتأكيد صحة ما يدركه الباحث بنفسه من خلال معايشته لمجتمعه ومحنة وطنه. ومهمة الجداول الاحصائية إنما هى تأكيد لما يدركه برؤيته الخاصة من أجل مزيد من اليقين والبزهان العلمى الكلى الاحصائى. كما أن مناهج المقابلة الشخصية مع من شارك فى الحراك الاجتماعى تساعد على فهم التجارب المشتركة والاطمئنان على نتائج تحليل التجارب الفردية. فالباحث هنا ذات وموضوع يقوم باستبطان تجاربه الخاصة وليس باحثاًمحايداً يرى موضوعاً مغايراً كما يفعل المستشرق والباحث الاجتماعى والأنثروبولوجى الغربى.

ولا تكون المشاركة فقط من خلال الجمع بين شخصية الباحث وشخصية المواطن على مستوى النظر بل تكون أيضاً على مستوى الممارسات العملية. ليست مهمة الباحث مجرد الانتهاء إلى نتائج نظرية بل يعمل على تحقيقها والمساهمة فى تغيير الواقع. فهو باحث ومواطن، عالم ومناضل، منظر وعامل. يستطيع أن يعرف وأن يعدل من أحكامه من خلال تجاربه وممارساته النضالية وعيشه مع الفلاحين والعمال والطلاب والمثقفين الوطنيين. النظر أساس العمل، والعمل مادة النظر. ويعدل النظر طبقاً لاحكامه. المعرفة تجريبية وتتعدل طبقاً للتجارب. ليست غاية العلوم الاجتماعية الوطنية الابنية النظرية وبناء بدائل مصطنعة عن الواقع الاجتماعى باسم العلم والدقة والأحكام والنماذج الرياضية. فهذا نوع من اغتراب العلم عن الواقع، وتزييف لوعى العالم ولوعى الجمهور قصداً. فالنظر وسيلة للعمل، والفكر ليس بديلاً عن الواقع. ليس المهم هو فهم العالم فقط بل تغييره أيضاً بل وفهمه بأقل الوسائل النظرية طبقاً لمبدأ اقتصاد الفكر. وأقل قدر ممكن من النظر وأكبر قدر ممكن من

العمل أفضل من أكبر قدر ممكن من النظر وأقل قدر ممكن من العمل. ليس عالم الاجتماع مجردباحث بل هو مواطن، وليس فقط باحثاً عن الحقيقة بل هو مغير للواقع. لا يفهم العالم فحسب بل يناضل من أجل تغييره. علمه همه، وفكره وطنه، ونظره فى واقعه وتحليلاته لتجاربه. فهو الذات والموضوع، الملاحِظ والملاحَظ.

وهناك أيضاً منهج التنظير المباشر للواقع، ودخول ميدن البحث العلمى بأقل قدر ممكن من المفاهيم المسبقة. والأفضل بداية البحث العلمى على البراءة النظرية الأصلية حتى لا تطغى المفاهيم المسبقة على التجارب المعاشة فتزيفها أو تنقص منها أو تزيد عليها لأنها غير مطابقة. يحاول الباحث التنظير المباشر للواقع، وخلق مفاهيمه الخاصة البعدية لفهم التجارب الفردية والاجتماعية. وهو قادر على ذلك لما لديه من حصيلة فى قراءاته فى العلوم الاجتماعية المتعددة المصادر الغربية والشرقية. والابداع الحقيقى هو القدرة على بحث مفاهيم جديدة وخلق لغة جديدة قادرة على إحتواء المادة العلمية وتحليلها ومعرفة قوانينها. فالمنهج والأداة فى سبيل الموضوع وليس الموضوع فى سبيل المنهج والأداة. وبذلك يمحى خطر رد المادة العلمية إلى مقولات مسبقة نظرية أو احصائية أو وضعية أو وظيفية كما هو معروف فى المناهج والأدوات الجاهزة. الموضوع يفرض منهجه وليس المنهج هو الذى يفرض موضوعه. الموضوع غاية والمنهج وسيلة. مهمة المنهج صدق الموضوع وليست مهمة الموضوع صدق المنهج.

ويمكن لمنهج الحدس المباشر رؤية ماهيات الظواهر الاجتماعية بإعتبارها ظواهر حية فردية واجتماعية اعتماداً على الاستبطان وتأكيد هذه الرؤية فى الأمثال العامية والسير الذاتية لأبطال الملامح الشعبية. فالظواهر الاجتماعية تعبير عن روح المجتمع فى التاريخ أى روح الأمة أو ما يسمى بالشخصية الوطنية وهى القدر المشترك العام بين المواطنين بصرف النظر عن هذا الفرد أو ذلك والتى تظهر فى الشعر والأدب والفن وفى النكات الشعبية وفى مظاهر السلوك اليومى. الظاهرة الاجتماعية ليست كمية احصائية فحسب بل كيفية شعورية.

ولما كانت الظاهرة الاجتماعية ظاهرة تاريخية فإن البحث عن التكوين التاريخى للظواهر الاجتماعية جزء من فهمها والتحكم في مسارها. المجتمعات فى العالم الثالث مجتمعات تاريخية أى أن لها تاريخ ثقافى طويل، وأن الحاضر فيها ما هو إلا تراكم للماضى. ومن ثم لا يمكن فهم الظاهرة الاجتماعية الحاضرة إلا بالرجوع إلى نشأتها وتكوينها التاريخى دون ما حاجة بالضرورة إلى المادية التاريخية. فالترابط الاجتماعى ومفاهيم الأمة والقبيلة والعشيرة والطائفة والتعاطف الاجتماعى مفاهيم موروثه تحدد تكوين الظوهر الاجتماعية. كما أن

مفاهيم الزمان والبطولة تحدد السلوك الاجتماعى للأفراد والجماعات. فالشخصية المصرية والشخصية الصينية والشخصية المكسيكية كنماذج للشخصيات الوطنية فى القارات الثلاث تكونت عبر التاريخ. وإلى هذه الشخصية التاريخية ترجع مفاهيم السلطة المركزية والاله القائد، والفتح، والخلود(١).

وتستعمل العلوم الاجتماعية الوطنية لغة سهلة ومفاهيم شائعة من اللغة العادية دون بحث مصطلحات تحتاج فى فهمها إلى القواميس الفنية للبحث عن أصولها اليونانية واللاتينية أو مصادرها الفرنسية والانجليزية والألمانية والايطالية والاسبانية والبرتغالية. اللغة وسيلة للايصال وليس لحجب المعلومات. وما أسهل التعبير عن العلم بأبسط الأساليب وأيسر المفاهيم. ليست عظمة العلم أو عمقه فى وعورة تركيباته اللغوية أو صعوبة مصطلحاته المنقولة والمعربة. العلم كالشعر، يهدف إلى الوصول مباشرة إلى المتعلم خاصة إذا كان مواطناً وجمهوراً. والتستر وراء وعورة المصطلحات اخفاء للعجز عن التعبير وادعاء للعلم اللدنى الذى لا يمكن التعبير عنه.

خامساً - إعتراضات وردود

١ - قد يقال أن العلم لا وطن له، وأن العلوم الطبيعية بل والعلوم الاجتماعية علوم لها مقاييس صدقها فى داخلها بصرف النظر عن المجتمعات والثقافات والاوطان. والحقيقة أن هذا القول اغفال للبعد الإنسانى فى الظواهر الاجتماعية. فهى ليست ظواهر طبيعية عامة وشاملة لها قوانين ثابتة ومطردة فى كل زمان ومكان بل هى ظواهر مرتبطة بالارادة الإنسانية والقرار الإنسانى فردياً كان أم جماعياً. وبالتالى فهى تتميز بطابع فردى خاص، تفرض موضوعها ومنهجها وغايتها. بل أن العلوم الاجتماعية الغربية لا تلغى الطابع الغربى لهذه العلوم من حيث الموضوع والمنهج والنتيجة والغاية. واحساساً بالنقص أمامها، ورغبة البحث الوطنى فى أن يكون ملكياً أكثر من الملك فإنه يعطيها صفة العموم وحتى يبرز عجزه عن الابداع الذاتى المستقل.

٢ - قد يقال أن هذا تغليب علم الاجتماع السياسى على باقى فروع علم الاجتماع. والحقيقة أن الظواهر الاجتماعية فى العالم الثالث ظواهر اجتماعية سياسية. فالمجتمعات فى العالم الثالث غير مستقرة، والدول الحديثة تتغير، والقادة السياسيون هم الذين يحددون

---

(١) د. أنور عبد الملك: نهضة مصر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣. وأيضاً: الفكر العربى فى معركة النهضة، دار الآداب ١٩٧٤. د. جمال حمدان شخصية مصر، ثلاثة أجزاء، عالم الكتب، القاهرة ١٩٨٤.

أشكال المجتمع. فمن الطبيعى أن ترتبط العلوم الاجتماعية بالعلوم السياسية. فى المجتمعات المستقرة وحدها مثل المجتمعات الأوربية يكون للظواهر الاجتماعية بعض الاستقلال، وبالتالى يمكن تطبيق العلوم الاجتماعية المهنية.

٣ - قد يقال أن هذا خلط بين العلم والسياسة، بين دور العالم ودور المناضل. والحقيقة أن هذه التفرقة لا وجود لها. فالعلوم الاجتماعية الغربية خاصة تلك التى تدرس المجتمعات اللاأوربية والتى قامت على أسطورة الموضوعية والحياد هى علوم موجهة توجيهاً سياسياً. فالعلوم الاجتماعية الوطنية هى رد فعل على العلوم الاجتماعية وريثة الاستشراق من أجل دراسة المجتمعات المحلية وتطويرها وليس لإيقاف تطورها والسيطرة عليها. العلوم الاجتماعية علوم سلوكية مهمتها ليس البحث النظرى بل الحراك الاجتماعى.

٤ - قد يقال أن موضوعات العلوم الاجتماعية الوطنية ومناهجها لا تخرج كثيراً عن مثيلاتها فى العلوم الاجتماعية الغربية فى أكثر الدراسات عن المجتمعات فى العالم الثالث. وما أكثر الظاهريات الاجتماعية ومناهج المشاركة التى تم استخدامها فى العلوم الاجتماعية الغربية. فمهما حاولت العلوم الاجتماعية الوطنية الاستقلال عن العلوم الاجتماعية الغربية فإنها تستعمل مناهجها وتدرس موضوعاتها. والحقيقة أن هذا القول انكار لامكانية الابداع الذاتى للشعوب اللاأوربية، والرغبة فى جعل دورها مجرد نقل المعلومات واستهلاك المعارف، المركز ينتج والأطراف تستهلك، وتأكيد على المركزية الأوربية وأنه لافرار للاطراف من جذب المركز. ولا يقول ذلك إلا أوربى يعز عليه تعدد مراكز الابداع أو باحث يشعر بالنقص أمام العلوم الغربية أو بالعجز عن الابداع الذاتى. إنها دورات فى التاريخ كانت العلوم فى مصر القديمة وفى بابل واشور وفى فارس وفى الصين وفى الهند هى العلوم المنتشرة فى هذه الفترات. فلما وردت إلى اليونان أصبحت علوم الشرق يونانية. ولما ورث المسلمون علوم الشرق وعلوم اليونان أصبحت العلوم العربية الإسلامية هى العلوم. فلما ورث الغرب الحديث العلوم أصبحت غربية. ثم تم التنكر للتاريخ، وفصل الماضى عن الحاضر، والتاريخ عن البنية، والجذور عن الثمار، فادعى الوعى الأوربى أن علومه خلق عبقرى على غير منوال، وأنه لم يرث شيئاً من الماضى، وأن علومه هى الاطار المرجع لكل الثقافات معلناً بذلك نهاية التاريخ، أسوة بفلاسفة التاريخ الذين يجعلون الغرب نهاية المطاف فهى دورات التاريخ وليست حكماً أبدياً. والسؤال الآن: هل قاربت الدورة الأوربية التاريخية على الانتهاء؟ وفى أية حضارة تظهر دورة تاريخية قادمة؟ هل تستطيع العلوم الاجتماعية الوطنية أن تكون هى البديل؟

(١٢)

الاجتهاد الإسلامى فى " نون "

مجلة جمعية تضامن المرأة العربية

١ - ظلم الافتراء

أن أقصى ما يصيب أمة هو أن ينصّب بعض علمائها من أنفسهم أوصياء عليها باسم العلم فى الظاهر، ودفاعاً عن الجاه والسلطان فى الحقيقة، وأن يتحول العلماء إلى قضاة يحاكمون كل اجتهاد، ويقفون له بالمرصاد، مع أن الشهيد سيد قطب من قبل قد كتب «إن الإسلام حركة ابداعية فى الفن والحياة». كما جعل الشاعر والمفكر محمد اقبال الاجتهاد مبدأ الحركة فى الإسلام.

لقد اتهمت مجلة «النور» زميلة لها مجلة جمعية تضامن المرأة العربية «نون» وهى مازالت فى أعدادها الأولى الأربعة التى تحولت إلى نشرات أربعة ثانية أى أنها لم تتجاوز الاعداد الثمانية على مدى سنتين (مايو ١٩٨٩ - مارس ١٩٩١) بأنها تدعو إلى الزندقة والاباحية وتساعد على نشر الفساد فى ربوع البلاد. وقدمت وزارة الشؤون الاجتماعية تقريراً تطالب فيه بالتحقيق مع رئيسة الجمعية والمسؤولة عن نشر المجلة على ما ارتكبته من مخالفات جسيمة ضد سياسة الدولة وضد الإسلام والشريعة بالاضافة إلى المخالفات الإدارية والمالية الجسيمة، كما تطالب بحل الجمعية، وابلاغ الأمن العام المصرى لتعقب ذلك التنظيم غير الشرعى. ولعبت الوزارة دور المدعى العام والشرطى والقيّم على أمن البلاد الفكرى والدينى والسياسى. وقدمت ثمانية اتهامات للمجلة والجمعية: تهديد السلام الاجتماعى والمصالح العليا للبلاد، الاساءة إلى علاقات مصر بالدول العربية والأجنبية، عقد المؤتمرات الدولية دون تصريح، الاتصال بالهيئات الأجنبية دون تصريح، مخالفة القانون والأحكام والآداب العامة، نشر أفكار ومعتقدات ضد الإسلام والشريعة، إصدار مجلة نون والنشرة دون تصريح، فتح حساب فى بنك مصر دون تصريح. وهى كلها اتهامات الدولة

كتب هذا البحث أولاً بناء على طلب د. نوال السعداوى دفاعاً عن «نون» «مجلة جمعية تضامن المرأة العربية» لنشره فى المصور. ولكنى فوجئت بنشره فى مجلة «الناقد» العدد ٥٦ فبراير ١٩٩٣.

ضد صنوف المعارضة على مدى التاريخ. مع أن دور الصحافة والنشر والاعلام هو الكشف عن الأوضاع الاجتماعية حتى يمكن معالجتها بما فى ذلك وضع المرأة فى مجتمع الفقر والتسلط. ولا توجد مصلحة عليا للبلاد تتجاوز حقوق المواطنين. وعادة ما تعنى المصلحة العليا للبلاد النظام السياسى واستقراره والدفاع عنه. أن وضع المرأة فى مصر هو نفسه وضعها فى باقى البلدان العربية والإسلامية، حضارة واحدة، وثقافة واحدة. فالكشف عن هذا الوضع هو عمل مشترك بين الأقطار العربية والإسلامية، وجهد يبذله الجميع من أجل وضع أفضل للمرأة. وعادة ما يتصور النظام السياسى فى بلادنا أن أوضاعنا سر لا أحد يعلمها، وأن المواطنين لا يعلمونها. فأى اتصال بينهم وبين علماء فى الخارج فضح للأسرار وكشف للمستور. مع أن الخارج يعلم عنا أكثر مما نعلمه عن أنفسنا، وأن الغرض من منع المؤتمرات الدولية هو الخوف من تقوية الرأى العام الداخلى استناداً إلى الرأى العام الخارجى، والنظام السياسى يخشى من الخارج أكثر مما يخشى من الداخل لأنه يستمد شرعيته من الخارج أكثر مما يستمدها من الداخل. أما تنصيب الدولة نفسها للدفاع عن الدين والشريعة والآداب العامة فإن الدين فى نظرها وسيلة للضبط الاجتماعى والسيطرة على المعارضة السياسية. الدين مثل الشرطة والجيش وأجهزة الأمن والمخابرات العامة يهدف إلى تحقيق الأمن فى ربوع البلاد. وبالرغم من الصورة المشرفة للقضاء المصرى فى الدفاع عن حقوق الإنسان والمعارضة السياسية وأنه الدرع الواقى والأخير لحقوق المواطنين إلا أنه أيد الحل لأن الجمعية خالفت أحكام القانون والآداب العامة حيث قامت بمباشرة نشاط سياسى ودينى من خلال مجلة «نون» التى أصدرتها رغم عدم موافقة المجلس الأعلى للصحافة على إصدارها. وأكدت الحيثيات ما جاء فى الاتهامات ومنها نشرمعتقدات ضد أحكام الشريعة والدين الإسلامى. والحقيقة أن القوانين التى تنظم الجمعيات العلمية والأدبية والاجتماعية قد تم وضعه فى نظم القهر والتسلط من أجل منع أى نشاط شعبى تلقائى فكرى أو أدبى أو اجتماعى. وفى نفس الوقت يكون النشاط الوحيد المسموح به هو نشاط أجهزة الدولة الرسمية، الاعلامية والثقافية والاجتماعية. لا يجوز على الجمعيات التطرق إلى موضوعات الدين والسياسة فى حين تتطرق أجهزة الدولة الرسمية لهذين الموضوعين، تستعمل الدين لتبرير سياسات الدولة، وتمرر سياسات الدولة، فى الحرب والسلم، فى الرأسمالية والاشتراكية بإسم الدين. فتكيل بمكيالين. مع أن نهضة مصر، ونهضات الشعوب كلها قامت من خلال نشاط الجمعيات الفكرية والأدبية والسياسية والاجتماعية المستقلة عن الدولة بل والمضادة للنظام السياسى والاجتماعى القائم.

٢ - حق الاجتهاد

ومجلة «نون» ليست مجلة «إسلامية» بالأساس بل مجلة اجتماعية، تتعرض لوضع المرأة الاجتماعى. ولما كانت النصوص الدينية جزءاً من الوضع الاجتماعى لاستناده فى تبريره إلى شرعية النصوص تمت مراجعة هذه النصوص. ومعظمها فقهية وفتاوى تعبر أيضاً عن أوضاع اجتماعية سابقة، فلكل عصر اجتهاده طبقاً لظروفه ورعاية لمصالحه. والمصالح متغيرة بتغير الأزمان. لذلك كانت الاشارات إلى الإسلام فى المجلة محدودة ومتنوعة طبقاً للحالات الاجتماعية. تظهر مرة وتختفى مرة أخرى. تكثر فى الأعداد الأولى وتكاد تختفى فى العدد الأخير (النشرة الرابعة).

وتشير هذه الاحالات إلى الإسلام بين الحين والآخر إلى موقف مبدئى يتكرر فى آخر كل عدد للتعريف بالجمعية تحت عنوان «من نحن» فى عشر نقاط، الأخيرة منها تتعلق بالإسلام وهى «نحن لسنا ضد الدين، فالله هو الحق والعدل والحرية. ويمكن للدين حسب التفسيرات المختلفة أن يكون مع الحق والعدل والحرية أو ضدها». وهى رؤية جديدة عصرية للدين تعبر عن جوهره. فالحق والعدل من صفات الله، والحرية قضية العصر والتى نفخر بأنها كانت من انجازات هذا الجيل ونضاله من أجل الاستقلال الوطنى. والدين فى كل عصر يتجاذبه تياران، تيار السلطة الحاكمة وتيار الشعب المحكوم. فالفقه فقهان، والتراث تراثان، والتفسير تفسيران. وهذا حكم يقره العلم، ويثنّى عليه العلماء[1].

تمارس «نون» إذن حق الاجتهاد أى مقابلة النص الثابت بالواقع المتغير دون موالاة لأحدهما على حساب الآخر، وذلك عن طريق اعادة التفسير والتأويل بحيث يصبح النص مدافعاً عن مصالح الناس، فالمصلحة أساس التشريع. «لقد آن الأوان لكى نبحث فى معتقداتنا بعقل مفتوح حتى نبين ما هو مفيد وباعث على التقدم، وما يعتبر من قبيل التقاليد البالية الضارة بالمجتمع والناس»[2]. والعقل صنو الاجتهاد، يسميه الغزالى دليل العقل، المصدر الرابع للتشريع. أتى الوحى لتحرير الإنسان من ظلم فرعون وقهر الطبيعة والاستسلام لها. وأول من انضم إلى الإسلام العبيد والفقراء والمضطهدون والمنبوذون فى

---

(١) أنظر دراستنا العديدة فى ذلك «تراث السلطة وتراث المعارضة» «فى هذا الجزء، «مناهج التفسير ومصالح الأمة» فى «الدين والثورة فى مصر، ١٩٥٢- ١٩٨١»الجزء السابع «اليمين واليسار فى الفكر الدينى» مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ٧٧- ١١٦ «هل لدينا نظرية فى التفسير؟» «أيهما أسبق، نظرية فى التفسير أم منهج فى تحليل الخبرات؟»، «عود إلى المنهج أم عود إلى الطبيعة؟» ص ١٩٦٥- ١٩٧٦ قضايا معاصرة ح١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦.

(٢) نون (١) ص ٢٣.

مكة. «علينا أن نحرص من سوء استخدام الاستشهاد بالدين. فالدين محطم أصنام وليس صنماً يقيدنا. والعقل المؤمن مبدع ومجدد، وليس حبيس ألفاظ دون معانى. فهل يلبى الدعوة فقيه يؤكد لنا أن هذا الاحتياج الإنسانى العصرى إنما هو الاستمرار لرسالة الأديان وليس انحرافاً عنها؟»[١]. كل فقيه يؤول النص لرأيه، ورأيه مصلحته الخاصة أو مصلحة الطبقة التى ينتمى إليها أو مصلحة الحاكم الذى يوظفه ويعطيه مرتبه وخلعته. «نستطيع أن نناقش قضايا الاختلاط من عدمه، والتحجب والسفور، وبناء المساجد فى البدرونات، وتضخيم وتشويه صوت المؤذن العذب بالميكروفونات المزعجة. نناقش كل هذا بالعقل. وسوف نجد أن ما نصل إليه بعقولنا لا يتناقض مع فهمنا المتجدد للدين. والحوار بين الفقيه الملحد أجدى للطرفين من الحوار المغلق بين فقيهين. فالملحد يشحذ عقل الفقيه، ويواجه قصور إيمانه ما قد يوفره له من طمأنينة نفس. بينما حوار الفقيه مع الفقيه سرعان ما يتحول إلى مزايدة تنتهى بالنصر للأكثر حماسة وتشدداً»[٢]. وقد قبل القدماء حق الاختلاف، وناقشوا الزنادقة، وردوا على الفرق دون منع أو مقاضاة. لذلك أسسوا علم الاختلاف. والتعارض والتراجيح، مادامت الغاية البحث عن الحق وليس المزايدة فيه. «فلنتناقش قضايا المرأة بلا قيود وبلا إدعاء أننا نستند إلى دين. ولنسمع من يريد أن يستند إلى الدين إلى أن يسمع هو منطق العقل فيخرج الطرفان بالمكسب المتبادل والاثراء والعمق»[٣].

كما تشير بعض التحليلات إلى مواقف المزايدة والنفاق فى بعض فتاوى العلماء رغبة فى الدعاية عن الذات، والاكثار من القول دون العمل. قد يرفض عالم فى مصر فتوى الامام الخمينى بقتل سلمان رشدى، ويعارضه ويهاجمه لأن ذلك سياسة الدولة التى يعيش بها. فهو يعارض باسم الدولة وليس باسم الدين، بدافع الهجوم على الخمينى وليس دفاعاً عن حرية الفكر والتعبير. ويدل على ذلك اتهام الخمينى بسب أبى بكر وعمر وعائشة وحفصة مزايدة فى الدين. وتملقاً لأذواق الجماهير. وقد تكوم فتوى الخمينى كذلك مزايدة على الإسلام. وتنصباً للدفاع عنه بعد تقاعص علماء السنة. لا خلاف إذن بين الأثنين فى المزايدة. إن فتوى التكفير إنما كان الهدف منها تملق أذواق المسلمين مما أدى إلى ظهور الإسلام الرجعى المحافظ وضياع فرصة الإسلام المستنير الذى بدأناه منذ فجر

---

(١) «الدين ليس صنماً يقيدنا» نون (٢) ص ١٥.
(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة (نص د. محمد شعلان).
(٣) المصدر لسابق، نفس لصفحة (نص د. محمد شعلان).

النهضة العربية الحديثة، وفي وقت كانت الانتفاضة الفلسطينية محط أنظار وإعجاب الجميع[١].

وتكشف المجلة عن هذه الفتاوى للبيع التى تجّرم كل شىء، تحرم الفكر والفن والحياة مثل فتوى إحدى الدول الإسلامية بتطليق زوجة من زوجها لأنها شؤم لأنه أفلس بناء على حديث ضعيف: «الشؤم فى ثلاثة المرأة والفرس والدار»، قائم على روح الجاهلية وطبائع العرب وأعرافهم قبل الإسلام. فالتفاؤل روح الإسلام، والنساء شقائق الرجال. والشؤم والطيرة والتنبؤ بالغيب كهانة يرفضها الإسلام. كما ذكرت الموسوعة الفقهية الكويتية أن الممثل الذى يطلق زوجته تمثيلاً يكون قد طلقها بالفعل بالرغم أن شرط الفعل هى النية. ولماذا لا تكون الفتوى قياساً، أن كل من تزوج فى التمثيل يكون قد تزوج بالفعل؟ وكيف تقطع صلاة المصلى إذا مر أمامه كلب أو حمار أو إمرأة إلا أن تكون مضطجعة معترضة؟ وكيف تتساوى المرأة بالكلب والحمار؟ وكيف لا تقطع الصلاة والمرأة مضطجعة نائمة أمام المصلى وتقطعها وهى مارة فقط بدعوى حدوث ذلك من عائشة والرسول يصلى فلم تقطع صلاته؟ وكيف يكون مص بصاق الصديق من مفسدات الصوم؟ وهل الفقه افتراضى خالص دون ما تعافه النفس بطبيعتها؟ وكثير من الفتاوى التى مازالت تصدر افتراضية خالصة تدل على اغتراب الفقيه عن واقعه مثل حكم زواج الأنس من الجان، حكم من كان لقضيبه فرعان وأتى امرأة من دبرها وقبلها هل يغتسل مرة أو مرتين؟ حكم طالبة تشرح رجلاً فى مشرحة أن تطفئ النور وتشرحه فى الظلمة حتى لا ترى أعضاء الذكر، وحكم فتاة شابة ترتدى الحجاب ومعها كلب فى غرفة النوم أن تخلع الحجاب أمام الكلب إن كان أنثى ولا تخلعه إن كان ذكراً. وليس فى الإسلام رجال دين أو وساطة بين الإنسان والله. ولا تجوز التبعية لفقيه. فالمسؤولية شخصية[٢]. وتتوالى الفتاوى لتحريم كل شىء من العلماء، جنرالات الحلال والحرام. فالفن حرام، والفنانون زنادقة[٣]. هذه الفتاوى جريمة إلا قليلاً، وهو تعبير مهذب لقتل الحياة والابداع باسم الدين.

٣ – تحليل الواقع الاجتماعى

وكل الاشارات عن الإسلام فى «نون» حالات واقعية وأوضاع اجتماعية موجودة بالفعل. معظمها مستقى من الصحف اليومية والأخبار، كما هو الحال فى المسائل الفقهية.

---

(١) نون (١) ص ٥٠.
(٢) نون (٢) ص ٢٦– ٢٧.
(٣) نون (٣) ص ٧.

وهو ما عرف فى علوم القرآن بأسم «أسباب النزول». كذلك بدأت كثير من آيات الأحكام فى القرآن بالتساؤل عن مسائل شائكة: الخمر، والميسر، الأهلة، الانفال، مما يدل على واقعية التشريع. وكلها حالات نسائية إنسانية، مشاكل اجتماعية فى حاجة إلى حل فعلى يغير الواقع أكثر منها فى حاجة إلى حكم شرعى. فهدف الحكم الشرعى للمشاكل الاجتماعية هو حلها رعاية لمصالح الناس. وتنتشر هذه الحالات فى كل أرجاء العالم الإسلامى، داخل مصر وخارجها. وكثير منها منشور فى المجلات الإسلامية بما فى ذلك جريدة «النور». فقد نشرت تحليلاً عن مدرسة أحمد لطفى السيد بشبرا وسمتها تجربة رائدة، وهو منع دخول المدرسة إلا للمحجبات! ليت الريادة كانت فى حقوق الإنسان أو التعليم أو رفع الظلم الاجتماعى أو التقليل من ازعاج مكبرات الصوت أو التصدى للدروس الخصوصية أو تنظيف دورات المياه بالمدارس أو بناء فصول جديدة منعاً لتكدس التلاميذ أو الوقوف ضد الارهاب باسم الدين[1]. ومراجعة فتوى الخمينى بتكفير سلمان رشدى خبر صحفى[2]. والوقائع كثيرة فى الجزائر وتونس والسعودية وإيران وباكستان والهند. ففى ايران إغتصاب النساء قبل الاعدام. وفى السعودية، الفصل بين النساء والرجال، زواج المرأة بغير رضاها، تحريم عمل المرأة إلا فى الطب، تحريم منع الحمل، والرق ذاته لم يلغ إلا عام ١٩٦٢. وفى الفلبين، بغاء الأطفال. ورسالة من سيدة إلى المفتى، كانت فى السعودية مع زوجها الذى تعلق بفلبينية بعد أن أنجب من الأولى. فرجعت إلى مصر لا هى متزوجة ولا مطلقة، ومطلوبة للزواج. وفى الجزائر الزواج بالاجبار. كما أرسلت «نون» برقية احتجاج على العنف الأرهابى ضد النساء فى الجزائر «نحتج على العنف الذى يمارس من قبل القوة الرجعية الإسلامية فى الجزائر ضد حقوق إخواننا من النساء وضد المحاولات التى تبذل لارهابهن حتى يتراجعن عن المكتسبات التى حصلن عليها بكفاحهن». النساء فى الجزائر هو الهدف المفضل للجماعات الأصولية مثل الاعتداء على طالبة غير محجبة ووصفها بأنها مومس، الهوس ضد النساء غير المتزوجات. وهى مظاهر عدوانية ضد الدولة فى شخص الجانب الضعيف وهى المرأة. والسلطة لا تفعل شيئاً من أجل إفراغ الغضب السياسى وتوجيهه ضد المرأة بعيداً عن الحاكم الظالم. وفى تونس المرأة مشروع اضطهاد عند الإسلاميين. فالمرأة رمز للخطيئة واللعنة، ورمز للفتنة، وتحريرها مؤامرة استعمارية. بين الرجل

---

(١) نون (٤) ص ٥.

(٢) نون (١) ص ٥٠.

والمرأة لا مساواة طبيعية، الهية قدسية مثل عقاب المرأة دون الرجل، والأسرة أمر الهى وليست رغبة طبيعية، والاختلاط محرم، والحجاب تكريم للمرأة، والتعليم افساد لها، والعمل فتنة، والنشاط السياسى خارج دائرة نشاطها. لقد قامت مظاهرة للنساء فى السعودية تطالب المرأة فيها بأدنى حق لها مثل استخراج رخصة لقيادة السيارة. وقد كانت تحارب وتمرض، تقابل وتحرس الابل والدواب. ولكن شيخ العلماء يحرم عليها ذلك بدعوى غواية الرجال! كلها حالات اجتماعية وأوضاع سياسية للدفاع عن المرأة فى فلسطين وتونس والجزائر والمغرب والسعودية وباكستان والهند، ونافذة لمصر على العالم الخارجى بالنسبة للمرأة(١).

ومن الطبيعى استعمال المنهج الاجتماعى التاريخى لوصف الظاهرة ووصف تطورها من أجل إيجاد الحلول لها وتغييرها. وهو المنهج الأصولى القديم فى البحث عن العلل المؤثرة فى الأفعال من أجل تطبيق القياس الشرعى، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة. فنظام الحجاب ناتج عن نظام القرابة وتفوق الرجال فى المجتمعات القديمة(٢). إن دراسة الإسلام كمجموعة من الظواهر الاجتماعية منهج إسلامى أصيل اتبعه علماء أصول الفقه. فهناك فرق بين علم أصول الدين الذى يدرس العقيدة وعلم أصول الفقه الذى يقنن الشريعة فى زمان ومكان معينين. العلم الأول للنظر، والثانى للعمل. النظر ثابت والعمل متغير، التوحيد واحد والشرائع متباينة. بل لقد تمت تجربة العقائد ذاتها عملياً، إيمان إبراهيم، نوح وابنه، وموسى وفرعون. فلا توجد عقيدة إلا وتتحقق فى واقع. ولا توجد عقيدة أو شريعة إلا ولها سبب نزول، توحيد إبراهيم ضد عبادة الاصنام، ورسالة لوط ضد الشذوذ الجنسى، ونبوة موسى ضد استعباد فرعون، ورسالة عيسى رحمة لقساة القلوب، ورسالة محمد تحرير للبشر من الطاغوت. وقد تطورت الشريعة طبقاً للناسخ والمنسوخ، ويتغير الحكم الشرعى طبقاً لتغير المكان والزمان حتى يتم قدره على مستوى القدرة والأهلية طبقاً لقاعدة رفع الحرج، وعدم جواز تكليف ما لا يطاق. يقوم التفكير الأصولى على العلل المتحكمة فى الظواهر والتى يمكن السيطرة عليها وتسخيرها من أجل تغيير الواقع وليس مجرد خطابة جوفاء، طبل أجوف لاعلان النوايا كالصراخ المأجور طلباً للرزق أو الذهب أو الجاه، مزايدة فى الدين ونفاقاً فى الواقع.

---

(١) النشرة (٢) ص ٢٥ ص ٩ ص ٣٤- ٣٦ نون (٤) ص ٣٨- ٣٩ النشرة (٤) ص ٣١ نون (١) ص ٤٦ ص ٣٨ النشرة (١) ص ٦٥.

(٢) عرض كتاب نورية علامى «محتجبات مكشوفات» بعنوان «حجاب المرأة وكشف الرجل» نقلاً عن محمد نور الدين أفاية، أنوال ١٩٨٩/٣/١١ نون (١) ص ٤٢- ٤٣.

كل شيء ينشأ في المجتمع، ولا شيء يحدث خارج المجتمع. وظواهر الدين ظواهر اجتماعية. الحجاب ظاهرة اجتماعية مرتبطة بهزيمة ١٩٦٧ مثل ظهور السيدة العذراء عدة مرات على صنية من فضة فى باب الشعرية أو من وراء غصن شجرة فى الزيتون. والتفكير فى الحاضر هو الذى يبعث الماضى. الظاهرة الاجتماعية ظاهرة تاريخية. إذ تمتد جذور الحاضر فى الماضى. وتحليل الظواهر الاجتماعية هو تحليل لجذورها. والفكر الأصولى فكر اجتماعى يتوجه نحو الحاضر فى حين أن الفكر الدينى التقليدى يغترب عن الحاضر ويجد عزاءه فى الماضى مثل خطب الجمعة التي تكثر من الاشادة بأخلاق الصحابة دون التعرض لسرقة الجار لجاره، وتشيد بمحاسن الماضى دون تحليل لمآسى الماضى. وكما قال الحسن البصرى أثناء موعظته وعيون المستمعين تذرف من الدمع: كلكم يبكى فمن سرق المصحف!

ويقوم الفكر الأصولى على مقياس شرعى وهو المنفعة والضرر. إذ تقوم الشريعة على جلب المنافع ودرأ المضار. فختان البنات يسبب النزيف والالتهابات والصدمة النفسية المبكرة عند الفتاة، ويحول دون الاستمتاع الجنسى، ويسبب توتراً بين الأزواج. هذا ما يقوله الأطباء وعلماء النفس والاجتماع وما يحلله الأصوليون من أجل البحث عن العلل. وهذا ما تحاوله «نون» وفريق كتابها من الأطباء وعلماء النفس والاجتماع.

٤ - المرأة الإنسان

وتتصدى «نون» للأساطير الشائعة الدينية والشعبية عن أصل المرأة وخلقها من ضلع آدم اعتماد على آراء العلماء، والعلم أساس الدين. فآدم يعنى الإنسان بصرف النظر عن المذكر والمؤنث. وخلق الرجل والمرأة من نفس واحدة. فلا توجد أولوية خاصة فى الخلق للذكر على الأنثى. وإن خلق حواء من ضلع آدم لأسطورة قديمة سابقة على الإسلام، وجاء الإسلام مصححاً لها. وإن دور الفقه المستنير هو الأجتهاد بالقضاء على هذه الأساطير الشعبية التى تبحث لها عن شرعية دينية وفى الخيال الشعبى[١]، كما تدل «نون» على الاله القديم الذى جمع بين الخلق والانجاب[٢].

أما اتهام المرأة بأنها ناقصة عقل ودين حسب المأثور فإنه يُساء تأويله واستخدامه على فرض صحة الحديث. فقد ارتبط الحديث بوضع تاريخى للمرأة قديماً ولا ينطبق الوصف

---

(١) نون (٢) ص ١٤ - ١٥ (د. محمد شعلان: ليست من ضلع آدم).
(٢) نون (١) ص ١٣.

على كل النساء فى كل العصور. وقد يعنى الحديث نقصان الخبرة نظراً لعدم احتكاكها المستمر بالمجتمع فى العمل والتجارة. وقد يعنى تقرير الواقع وهو عدم شيوع المرأة القيادية. أما الاعتماد على أن الشهادة لامرأتين فإن ذلك لا يعنى نقصاً فيها بل فقط لمجرد التذكر ضد احتمال النسيان. وفى حالات أخرى تتطلب الشهادة رجلين بنص القرآن «واستشهدوا شهيدين من رجالكم»[(١)].

لقد أعطى الإسلام حقوق المرأة بالنسبة لوضعها فى الجاهلية. فالرجل يكد ويكدح ويحتاج إلى زوجة صالحة بجواره، شقيقة له. لها الحق فى الاختيار الحر، والاشهار، والزواج الدائم وليس زواج المتعة، والمهر والصداق. ومن حق المرأة وضع شروط زائدة، مثل أن تكون العصمة بيدها، وطلب الطلاق أو الاعتراض عليه وتقييده. لها حق الاختلاف فى الرأى، والمصالحة للتوفيق بين الرأيين. والقوامة مسؤولية وليست تسلطاً[(٢)]. وهنا لاتختلف «نون» عن أية مجلة إسلامية تظهر حقوق المرأة فى الإسلام.

ثم تزيد «نون» على رد الاعتبار للمرأة بإعتبارها إنسانا وليست فقط بإعتبارها إمرأة، مثل حقها فى الوجود والحياة وحرية التفكير والتعبير والاختيار. وحرية الرفض والاعتراض والنقد. وتتوجه بالنقد إلى أجهزة الاعلام خاصة التلفيزيون الذى يقوم بتجريح الناس بلعن وشتم من يفطر فى رمضان مثل:

يافاطر علنا قدام الناس   فين الايمان فين الاحساس؟

ويحدث ذلك مزايدة فى الإيمان مع أن القرآن قد رخص به فى حالتى السفر والمرض، وعدم جواز تكليف ما لا يطاق[(٣)].

وتحاول نون تغيير صورة المتدين، رجلاً أم امرأة، حتى يعود إلى الحياة، ويكد فى الدنيا ويكدح فيها كما حاول محمد اقبال ابتداء من الإسلام وأبو القاسم الشابى ابتداء من الحياة، اعتماداً على الزجل والشعر من أجل الدخول إلى قلوب الناس والتأثير فيهم. فمن الزجل:

قول للمعيز يا معيز بقيتوا مليكة.

تاكلم زبالة، وتحلبوا البان.

---

(١) الرأى الأول للدكتور على فهمى، والثانى لخالد محمد خالد، والثالث للدكتور عبد الصبور شاهين، والرابع للدكتور عبد المجيد إسماعيل الانصارى، نون (٤) ص ٢٢.

(٢) نون (٣) ص ٢٢ (ندوة د. سعاد إبراهيم).

(٣) النشرة (١) ص ٤٠.

والطيبين قاعدين زى عدمهم.

فى معهد الأزهر، وفى الفانيكان.

فى الشرق فرقة تقوم تهز العمايم.

وفى أوربا يرفعوا صلبان.

سبحنك اللهم سخطك علينا.

ظهر فى اجرامنا وفى الطغيان.

سلمتنا الأكوان جنة ليها تمر.

وراح التمر، وتولعت نيران[1].

وتحاول نون تغيير وجهة نظر الرجل للمرأة، خاصة لوكان مثقفاً تقدمياً فإن وضع المرأة فى أحد جوانبه مرتبط بنظرة الرجل لها. وذلك مثل:

إن كنت تعرف كم أحبك،

ولم تعاملنى كفرعون،

ولم تفرض شروطك مثل كل الفاتحين...

لو كنت تعرف كم أحبك،

لم تعاملنى ككرسى قديم،

أو كنص فى تراث الاقدمين...

يأيها الغر الأنانى،

الذى أغتصب السيادة فى السماء...

أمثقف ويقول فى وأد النساء،

فأى ثقافة هذى، وأى مثقفين؟

أمثقف،

ويريد أن يبقى حبيبته بسرداب السنين.

---

(١) النشرة (١) ص ٥٤ (زجل بيرم التونسى بعنوان الإنسان).

أتقدمى فى كتابته،

ورجعى بنظرته إلى الأنثى.

فإن ضحكت له امرأة،

يخاف عذاب رب العالمين.

ما كان يخطر ببالى بأنك جاهلى،

من غلاه الجاهلين[١].

٥ - الصدق مع النفس

وتركز نون على الصدق مع النفس في الإيمان، والاخلاص، والإيمان القلبى كرد فعل على ما يحدث فى المجتمع من مزايدة فى المظاهر الخارجية، والمغالاة فى ممارسة الشعائر الدينية. مثال ذلك صوت الميكروفونات للآذان الذى قد يزعج الطلاب والمرضى والمسنين. فالهاتف الداخلى أولى من الهاتف الخارجى، وصوت الضمير أفضل من صوت الحنجرة. لا يحتاج الله إلى هذه البنايات العالية والتجمل فيها وسكن الفقراء فى أكواخ الصفيح وفى مقابر الأموات أولى[٢]. وكيف يكون صوت الميكروفون فى المجتمع أعلى من صوت القانون؟[٣] كلما علا صوت الميكروفون انخفض صوت الضمير والقانون. فعلو الصوت الخارجى تغطية وتستر وتعمية على خفض الصوت الداخلى.

ولا يقتصر الأمر فقط على الآذان بل يمتد أيضاً إلى باقى الشعائر مثل الحج. فبعد الانتهاء من الحج، وهو مرهق من شدة الحر والزحام، دعا أحدهم الله العودة. فقال الثانى: لا تصدقه يارب[٤]. الدعوة الأولى مزايدة فى الإيمان تتنافى مع الصدق مع النفس. إن كل المظاهر الخارجية من اطلاق اللحى، ولبس الجلباب، ومسك المسبحات، ووضع العمائم على الرؤوس، والتمتمة بالقرآن شفاها أم قراءة فى الطرقات وفى الموصلات العامة، ورفض السلام باليد مع النساء، كل ذلك قد يدل على حسن الظاهر وخراب الباطن كما كان الحال مع أصحاب شركات توظيف الأموال. وقد صورت الآداب الشعبية هذه المواقف، راسبوتين فى روسيا القيصرية، طرطوف أو الشيخ متلوف لموليير فى فرنسا. وأكدت الأمثال

(١) المصدر السابق ص ٦١ (شعر سعاد الصباح بعنوان: إلى تقدمى من العصور الوسطى).
(٢) نون (٣) ص ١٧.
(٣) النشرة (١) ص ١٧.
(٤) نون (٣) ص ٢٩ (مستقاه من مقال فهمى هويدى، الأهرام ١٩٨٩/٧/٢٥).

العامية التى تعبر عن حكمة الشعوب هذا المعنى أيضاً، عدم تطابق الظاهر مع الباطن، الخارج مع الداخل «أسمع كلامك يعجنى، أشوف أفعالك أستعجب». وهو أقرب إلى روح الإسلام ونصوص القرآن «ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر». وأيضاً «يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم». وقد عبر عن ذلك فى فكرنا الفلسفى المعاصر باسم «الجوانية»[1].

٦ - الحجاب، والختان، والاختلاط

الحجاب ظاهرة تاريخية اجتماعية سياسية اقتصادية جمالية نفسية تجد فى الدين تبريراً ظاهرياً لها طبقاً لمفهوم قبلى غنوصى للدين وهو الستر والمحرم والمقدس الذى لا يمكن كشفه أوالحديث عنه أو الاقتراب منه. الحجاب ظاهرة تاريخية اجتماعية. نشأ فى جزيرة العرب قبل الإسلام مثل العرى فى أفريقيا، مجرد عادة اجتماعية طورها الإسلام من النقاب إلى الحجاب، ومن القبيلة إلى المجتمع، ومن العورة إلى الأخلاق، وجعلها دليلاً على التقوى الباطنة وليس مجرد عرف اجتماعى. ثم يعيد التاريخ نفسه، وتنشأ ظاهرة الحجاب من جديد بعد أربعة عشر قرناً من التطور فى ظروف نفسية واجتماعية مغايرة، دفاعاً عن الهوية ضد التغريب (إيران)، واعلاناً عن بعض النجاح الذاتى حتى ولو كان مظهرياً كرد فعل على الأفلاس التام على جميع المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. وهناك عادات اجتماعية مثل تغطية الرأس أو طرحة الفلاحة لا شأن لها بالحجاب والتى أصبح خلعها رمزاً لنهضة مصر كما هو الحال عند مختار. لا شأن لخلع الحجاب بتقليد الغرب بل يرمز للنهضة وكسر حاجز الخوف وترك القعود، وهى قيم إسلامية بنص القرآن. والحجاب ظاهرة سياسية تدل على رفض الأوضاع القائمة فى صورة مفارقة ورفض لما هو شائع. يتحول الوطن هنا إلى شخص، كما يتحول الرفض السياسى العلنى إلى رفض ذاتى خاص. ثم تتجمع ردود الأفعال الشخصية كلها كى تصبح شيئاً فشيئاً بديلاً عن الوضع القائم المنهار. «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل». وهى أيضاً ظاهرة اقتصادية، يتستر به الفقراء بعيداً عن غلاء الأزياء خاصة لو كان حجباً عادياً خالياً من المزركشات الفضية والذهبية. الحجاب شعار لفقر المجتمع، توحيد فى الزى، لا فرق بين خيش وحرير. والحجاب ظاهرة جمالية. فقد تفننت دور الأزياء فى تلوين الحجاب وتزيينه والاعلان عنه فى أجهزة

---

(١) هو التيار الفلسفى الذى عبر عنه عثمان أمين. أنظر دراستنا «من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى» فى «دراسات إسلامية» الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.

الاعلام وعلى نواصى الطريق، جمال الحجاب وفتنة المحجبات. فقد جمعت المحجبة بين جمال البدن وجمال الروح، وبالتالى فهى أولى بالزواج من السافرة.والشاب يطمئن إلى الجمالين معاً فى عصر عم فيه القبح والفساد. والحجاب أخيراً ظاهرة نفسية يظهر فى نهاية العمر، ويدل على السأم من الحياة بعد الاشباع منها، والتحول مائة وثمانين درجة مثل حجاب الفنانات. فقد نعمت الفنانة بالدنيا، ونالت الشهرة والاعجاب، وحظت بالمتعة وملاذ الحياة، ونالت من الغنى والرزق ما يكفل لها رغد الحياة. لها عمارتها فى المدينة وڤلتها على الشاطئ، وحسابها فى البنك. ولم يعد ينقصها شىء من هموم المواطنين. ثم تلتجأ إلى نعيم الآخرة وحظوظها لتنافس الفقراء فيها. فتنال الحسنيين، نعيم الدنيا ونعيم الآخرة، توبة محسوبة فى نهاية العمر. النعيم الدينوى فى البداية، والنعيم الأخروى فى النهاية، ونعيم أبدى فى كلتا الحالتين[١] .

والحجاب كما تصوره أحدى الكاتبات عندما يكون عن اقتناع يدل على رغبة فى الهروب عن العالم. المنقبات اشباح متحركة. ويمكن للرجل ارتداء النقاب ويفعل ما يشاء متخفياً كالنساء. ويمكن للمرأة إرتداء النقابْ وتفعل ما تشاء حتى أصبح النقاب وسيلة للاباحية والشر الاجتماعى، ستر من الخارج وبثر من الداخل، غلق فى الظاهر وفتح فى الباطن. النقاب إذن تعامل مع الجسد بالنقيضين: كساء وعرى، غطاء وكشف، قمع وإباحية، إدانة للجسد وتمتع به، انكار للجنس واشباع له[٢]. ويلتقى النقيضان فى الفتاوى بتشريع النقاب والدعاية له فى مجلة «بوردا» الالمانية اعلاناً عن الزى الإسلامى ومنافسة للأزياء العالمية، يثبت المفتى أن وجه المرأة عورة ولابد أن يغطى بالنقاب ماعدا عيناً واحدة أو نصف عين، ويطالب بشراء صفحة أو نصف من مجلة بوردا الألمانية لعرض موديلات الأزياء الإسلامية، أصالة ومعاصرة، تراث وتجديد، قديم وجديد. فالزى الإسلامى يظهر مفاتن العينين الكحيلتين مثل عينى الصقر. والغرب هو المقصود بالتوجه للاعلان والدعاية. آيات القرآن عن الحجاب معزولة عن سياقها وظروفها، اثبات أن حديث الرسول لأسماء الذى يبيح كشف الوجه ضعيف السند! التناقض بين ستر الحرة العجوز وسفور الأمة الجميلة، الستر للبدن من أجل الاستخدام والتسرى وكأن المرأة مجرد بدن، تغطية كاملة أو تعرية ومساحيق، حجاب مرصع بالذهب والفضة. وتتم المغالاة فى تحريم انكشاف المرأة على

---

(١) نون (١) ص ٢٢-٢٣ (د.شريف حتاتة: الحجاب والختان والإسلام).

(٢) النشرة (١) ص ٣٢- ٣٣ (د. نهاد صليحة: وسارت الاشباح بيننا نهارا).

المرأة. وتظهر التفرقة بين المرأة والرجل فى اعتبار وجه المرأة فتنة مثل بدن الرجل لا وجهه. وإذ كانت خلايا الرجل ثروة قومية فلا يجب إثارتها بوجه المرأة وبدنها وحتى لا تحجبه عن آداء الصلاة! أين المرأة العاملة المجاهدة المربية الفاضلة للرجال؟[1]

إنما الأخطر من ذلك حجاب العقل، وحجاب الذهن، وحجاب الفكر، وحجاب الرؤية، وحجاب النظر، وحجاب الروح، الاضراب عن التفكير، والامتناع عن استعمال حرية الفكر والتعبير كحق طبيعى للمرأة والرجل على حد سواء. قد يختلف الباحثون وقد يتفقون فى تعليل ظاهرة الحجاب، والاجتهاد حق الجميع، واختلاف الأئمة رحمة بينهم. للمخطئ أجر وللمصيب أجران[2].

والختان أيضاً ظاهرة اجتماعية متراكمة عبر العصور القديمة، الوثنية والدينية، اليهودية والمسيحية والإسلام. كانت فى أفريقيا نوعاً من القضاء على المحرمات، الختان السرى أو الفرعونى وهو استئصال الفرج بأكمله. ثم أصبحت فى اليهودية علامة على العهد بين الله والشعب المختار، ماركة مسجلة، بصمة الدم. ثم اختلف الحواريون حوله، بولص لا يرى ضرورة للختان حين التحول من الوثنة إلى المسيحية وهو اليهودى المتحول إلى المسيحية، وبطرس يرى ضرورة ذلك. فالمسيحى فى أصله يهودى، يمر الوثنى باليهودية أولاً قبل أن يصبح مسيحياً. وفى الإسلام أصبح الختان تواصلاً مع دين إبراهيم، للرجال دون النساء، صحة وقوة للرجال. وقد تطرق عصر النهضة من قبل إلى هذا الموضوع. وأعادت «نون» نشر بعض المقالات المنشورة سلفاً عنه مبينة انتهاء عصر الاماء، وأن ختان البنات ليس من الدين، وتطالب الأم بمنعه[3]. وفى النهاية قطع أجزاء من البدن عادات قديمة من العصر العبودى مثل ثقب الأذن، وقطع اليد، والختان[4].

أما ظاهرة منع الاختلاط فهى سمة من سمات المجتمعات القديمة التى كان للرجل فيها القيادة والقدوة. وجاء الإسلام ليشرك المرأة فى مظاهر النشاط الاجتماعى ابتداء من التجارة حتى العلم والحرب. فمنع الاختلاط ليس ظاهرة إسلامية بل وهابية سعودية[5].

---

(١) المصدرالسابق ص ٤– ٧ (عرض كتاب العزيز عبد الله بن باز مفتى السعودية «الحجاب والسفور فى الكتاب والسنة»، دار الكتب السلفية) القاهرة ١٩٨٩.

(٢) نون (٢) ص٦٠.

(٣) نون (٤) ص ٥٦ (نشر مقال «ختان البنات» لسلامة موسى من كتاب «ما هى النهضة، ومقالات أخرى»).

(٤) المصدر السابق ص ٤٧.

(٥) النشرة (٢) ص ٢٥ (٣) ص ٦١.

وكيف يتم الفصل بين الذكور والأناث فى المواصلات العامة وقاعات الدرس وأماكن العمل؟ إن الفصل لا يؤدى إلى الأخلاق بالضرورة بل قد يؤدى إلى العكس. فكل مرغوب ممنوع. وقد تثير صورة الأستاذ وصوته وحركاته وعلمه على الشاشة المرئية الطالبات اللاتى يسمعنه أكثر مما لو حضر بشخصه ورأوا بدانته وقصره وعرجه وقبحه. وقد قيل: إن الأذن تعشق قبل العين أحياناً.

٧ - الزواج والطلاق

تعرض نون لهذه القضية بإعتبارها أوضاعاً اجتماعية تتطلب اعادة النظر فى قانون الأحوال الشخصية من أجل تطويره بحيث يساعد على تغيير هذه الأوضاع الضارة بالزوجة والأسرة[١]. فهى حالات اجتماعية يستغل فيها الدين القاصرات بشهادات ميلاد مزورة وعقود مزورة وشهود زور مع تسجيل فى الشهر العقارى وكأن المرأة عقار، ويمر ذلك كله دون عقاب تحت سمع وبصر المشايخ والعمد، ممثلى السلطة فى الدولة. وقد يصل الفرق بين العربى العجوز والفتاة المصرية إلى أكثر من ستين عاماً بحجة فارق السن بين الرسول وعائشة، ولا يوجد فى القرآن ما يمنع من فارق السن. والفقر يضطر الأب إلى قبول المهر رشوة لشراء الخبز، رزقاً من السماء، فالأخت الكبرى خادمة، والأخت الوسطى كانت خادمة ثم أصبحت تعمل فى الشقق المفروشة، فازداد رزقها وضاع شرفها. والأب طلق الأم، والبنات كثيرات. تزوج بأخرى لأنه يريد ذكراً، فأنجب الذكور والبنات. حج وأطال الذقن وأصبح الحاج مسعود. والزوج العربى أعرج يمشى على عكاز، فقد ساقه اليمين فى حادث. له ثلاث زوجات سعوديات، وبقت له الرابعة شرعاً، وله من البنون العشرون أو ما يزيد. والرجل لا يعيبه إلا جيبه. يضربها ثم يغتصبها، مريض نفسى. الخادمة أفضل من الزوجة. لها مرتب وحقوق. يريد قتل أطفال الزوجة الرابعة حتى لا يشاركوا فى الميراث. والأخت الأخرى تزوجت كويتى وحملت وتركها، ويعود إليها كل عام للتسرى الشرعى بدلاً من الفنادق وأمراض الايدز والمخالفة لأحكام الشريعة. الأطفال غير مصريين لأنهم من أب غير مصرى بالرغم من ولادتهم على أرض مصر. وسمسار القرية يقوم بكل شىء، ويأخذ الأجر، ويملك عمارة من ثلاثة عشر طابقاً، ويشترى الأراضى، متعهد الهجرة والزواج، مصريات أفضل من فلبينيات، فالبيضاء المسلمة خير من السمراء النصرانية، تطبيقاً للشريعة. ويقدم أنواع الزواج، الزواج العرفى، وزواج المتعة، الزواج للتسرى. وهناك مائة ألف مصرية طبقاً للاحصائيات فى مثل هذا الوضع[٢].

---

(١) نون (٤) ص ٤٩.
(٢) نون (٣) ص ١٢- ١٧ (فى سوق الرقيق الشرعى) وأيضاً ن (٤) ص ٢٧ (فى أحضان الزواج العرفى).

وتعيد «نون» طرح قضية تعدد الزوجات. كان النظام تاريخياً قبل الإسلام وبلا حدود. فحدده الإسلام بأربعة زوجات بشرط العدل، وهو شرط مستحيل فى العواطف وإن كان ممكناً فى قسمة الرزق والحجرات. وما تعلق على شرط مستحيل يكون ممتنعاً طبقاً لقواعد علم أصول الفقه. وهو يخضع للضرورة، استثناء من القاعدة، بسبب العقم أو المرض أو زيادة عدد النساء على عدد الرجال بعد الحروب بالرغم من التعادل فى الطبيعة. وقد اجتهد علماء تونس وحرموا تعدد الزوجات نظراً للمضار التى تنشأ عنه، تشريد الأسرة والأطفال، زيادة السكان، اعتبار المرأة جنساً، اضطرار الرجل لزيادة الدخل بشتى الوسائل، الخلافات التى تؤدى إلى الطلاق، الأمراض الجنسية، الشقاق[1].

أما الطلاق فإنه أيضاً فى حاجة إلى إعادة نظر كممارسة اجتماعية، وكحق مطلق للرجل، سيف مسلط على المرأة دون سبب. تمسح الزوجة حذاء الزوج لأنه تخشى الطلاق، تنافق وتداهن أو تكبت وتصمت خوفاً من الطلاق أو تعدد الزوجات. وقد غيرت تونس والمغرب قانون الأحوال الشخصية للحد من سلطات الرجل التى يسىء استخدامها. يسافر الزوج إلى مناطق الثروة، ويترك الزوجة الأولى فى مناطق الفقر، ويتزوج بزوجة جديدة، وتظل الأولى معلقة تجوب المحاكم طلباً للنفقة أو الطلاق. وإذا ما ثارت الزوجة لكرامتها تطلب فى بيت الطاعة اجباراً كالمتاع. لا تسافر إلا بموافقة الزوج كالقاصر أو العبيى. ويمكن تطليق الزوجة اتباعاً للقافية من شاعر :

ترى العرار الفض والجثجاثا وأم عمرو طالق ثلاثا! (٢)

الزواج بالأجبار أو تحت طائلة الفقر، والحياة بالأجبار بقانون الطاعة، والطلاق بالأجبار رهناً بإرادة الزوج. فمتى يتم إعادة النظر فى قانون الأحوال الشخصية بناء على رغبة المرأة وإرادتها الحرة وكأنها متاع ينقل من زوج إلى زوج فى حالة الفتاوى؟ إذا ظهر الزوج المفقود بعد الحكم بموته لمن تكون زوجته إذا تزوجت غيره؟ إن لم يكن الزوج الثانى عالماً هى له. وإن كان عالماً تعود للأول، دون سؤال المرأة أو أخذ رأيها. إن قانون الأحوال الشخصية يعبر عن الأوضاع الاجتماعية لكل عصر، ويتغير بتغيرها. والمصلحة أساس التشريع. وما أكثر المضار الناجمة حالياً عن قانون الأحوال الشخصية بصيغته الراهنة. فالمحاكم مملوءة بالنساء والأطفال، والقضاء عاجز، والفقيه غائب[3].

---

(١) نون (١) ص ٤٧ (الاجتهاد وتعدد الزوجات فى الإسلام)
(٢) نون (٢) ص ٣١– ٣٣ ص ٤٢– ٤٥ النشرة (١) ص ٢٠.
(٣) نون (١) ص ٤٤– ٤٦ نون (٣) ص ٢٣.

٨ - القوامة والميراث

وتعيد «نون» النظر فى مفهوم القوامة وقانون المواريث بالنسبة للمرأة. وتدخل فى حوار مع الآراء المثارة فى هذين الموضوعين من كل التيارات الفكرية خاصة المحافظة منها التى تجعل القوامة مسؤولية الرجل شرعاً عن الانفاق اعتماداً على آية «فقلنا يآدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة لتشقى». وتتساءل «نون»: وهل الشقاء للرجل وحده دون المرأة؟ إن التفسير الصحيح للآية لا يقتصر على الشواهد اللفظية بل يتجاوزها إلى المعنى. وهل الأعمال خارج الأسرة شقاء؟ هل على الرجل الانفاق، وعلى المرأة الطاعة؟ وماذا عن مشاركة المرأة فى الانفاق؟ كل هذه آراء اجتماعية اجتهادية تصيب وتخطئ، وليست الدين فى ذاته. وهل القوامة مجردالانفاق؟ وهل هى فى العلم؟ وهل الضرب، ضرب الرجل للمرأة من القوامة؟ هل علم الرجل ودرايته بالمصلحة من القوامة؟ قد تعنى القوامة فقط الرأى الراجح والأسلم والأفضل فى المقارنة وليست الأولوية المطلقة للرجل. إن النساء اللاتى يجعلن للرجل القوامة عليهن يزايدن فى الدين، ويعبرن عن رغبة مكبوته للاشباع[(١)]. كما ترد «نون» أيضاً على الرأى القائل أن المرأة ليست نداً للرجل بل مكملة له[(٢)]. وتعتمد على آراء أخرى تنكر أفضلية الرجل على المرأة. «وإذا كان هناك ما يشير إلى أفضلية أو أولوية للرجل على المرأة فيجب علينا أن نملك الشجاعة الفكرية وجسارة الاجتهاد رغم أننا لسنا من علماء الفقه. وهو اجتهاد يساهم فيه المؤمن بلا فقه فى تبصير الفقيه. فليس بالضرورة أن يكون الفقيه أعمق أو أصدق إيماناً خصوصاً فى عصر أصبح فيه للعلم والوعى مكانة خاصة[(٣)]. وكان الرسول لا يرى غضاضة فى الاتيان بجميع الأعمال التى تقوم بها المرأة. فقد قالت السيدة عائشة عن رسول الله «ما ضرب الرسول بيده امرأة له ولا خادماً قط». وقالت: «وكان يخيط ثوبه، ويخصف نعله، ويرقع دلوه، ويحلب شاته، ويخدم نفسه».

أما موضوع الميراث فهو مثل باقى الموضوعات، ملك اليمين، والجوارى، والاماء والعبيد، والغنائم، موضوع تاريخى صرف إنقضى بإنقضاء الزمن. يمثل إحدى مراحل تطور الأوضاع الاجتماعية بالنسبة للملكية فى الجزيرة العربية، من اللاشىء إلى النصف ثم من

---

(١) النشرة (١) ص٤٣ (رداً على حديث د. سعاد إبراهيم صالح أستاذة الفقه المقارن ورئيس قسم الفقه والأصول بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، جامعة الأزهر المنشور بالأهرام فى ١٣/٤/١٩٩٠).

(٢) نون (٤) ص٣٣ (وهو رأى د. محمد عمارة).

(٣) نون (٢) ص ١٤ (رأى د. محمد شعلان).

ظهور الإسلام حتى الآن، من النصف إلى الشخصية الكاملة. قد تكون المرأة الآن وحدها هى المسؤولة عن الانفاق. فطبقاً للاحصائيات ثلثا الأسر المصرية تعولهما النساء. وإذا فرح الجميع بالغاء ضريبة التركات، وقد كانت من قبل شرعية، فلا يتحرك أحد لاعادة النظر فى نظام المواريث الذى يجعل للموروث إذا كان له ابن ذكر أن يكون الميراث فى ابنائه وزوجته وأمه وأبيه أى الأقارب من الدرجة الأولى. فإن لم يكن له ابن ذكر وكان له دستة من البنات فإن البنت لا تحجب توزيع الميراث على فروع الموروث البعيدة. على عكس الفقه الشيعى الذى أعطى البنت نصيبها فى الميراث سواء كان للموروث ابن ذكر أم لا، والذى جعل لها نصيباً كاملاً فى الميراث مساوياً لنصيب الذكر[1]. قانون المواريث يفسر طبقاً للظروف والأزمان رعاية للمصالح العامة. ومن هنا أتت أهمية الاجتهاد والابداع. «إن هذه المشكلة وإن كانت جزئية ترتبط بقضية الارث لكنها فى الواقع تمس مشكلة أخطر وأكبر ألا وهى الجمود الفكرى أمام متغيرات سريعة ومتشابكة وسيادة حالة التقليد دون الابداع. وهناك بعض الأنظمة الإسلامية الشجاعة التى غيرت قوانين الميراث وأصبحت البنت ترث مثل الولد وحسب قول بعض الفقهاء «إذا تعارض النص مع المصلحة غلبت المصلحة على النص لأن النص ثابت والمصلحة متغيرة»[2]. قد يكون السبب فى ذلك حرص الفقه السنى على تركيز الثروة فى الذكور فى سلطة القبيلة دون توزيعها على الاناث اللائى قد يتزوجن ذكوراً من قبيلة أخرى. والاقتصاد سياسة. وكلاهما قوة. وكان من الطبيعى أن يتكون فقه معارضة يسمح بالمساواة فى الميراث بين الذكر والأنثى ويميراث البنت.

٩ - المرأة والحركة الوطنية

لقد ارتبط تاريخ الحركة النسائية بتاريخ الحركة الوطنية المصرية. فلا فرق بين جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وبين قاسم أمين وهدى شعراوى. بل لقد أهدى قاسم أمين كتابه «المرأة الجديدة» إلى سعد زغلول. ويرى البعض أن ماكتبه قاسم أمين فى «تحرير المرأة» أنما هى تعبير عن أفكار محمد عبده وأحمد لطفى السيد. وكما أثبتت رسالة امرأة أمريكية عن المرأة العربية أننا لن نصمد أمام اسرائيل إلا إذا تحررت المرأة العربية. فالأمة لا تناضل العدو لتحرير الأرض ونصفها لم يتحرر بعد. أن تحرير المواطن يسبق تحرير الوطن. ولا يتحرر وطن والمواطن فيه محتل.

---

(١) نون (١) ص ٥٢ (آثارالقضية الكاتب الصحفى أحمد بهاء الدين فى يومياته فى الأهرام فى ١٩٨٨/١٢/١٨).

(٢) نون (٤) ص ١٠ النشرة (٣) ص ٥٢- ٥٤.

كما تناهض «نون» باسم الوحدة الوطنية كل مظاهر التطرف الدينى والطائفية بأقلام المسلمين والاقباط على حد سواء. فالطائفية ظاهرة طارئة. والعودة إلى الطيبة المصرية والشخصية المصرية والوحدة الوطنية تقضى على التطرف الدينى الإسلامى والعزلة المسيحية للنوادى المسيحية[١]. قد تكون أحد أسباب الفتنة الطائفية وأثارتها قضية المرأة واستثارة الحمية الدينية من اعتداء رجل قبطى على فتاة مسلمة. فالدفاع عن العرض دفاع عن الأرض دون أن يكون العكس صحيحاً[٢]. هناك إذن علاقة بين التفرقة الدينية والتفرقة الجنسية. قد يكون الاعتداء من مسلم على قبطية أو من مسلم على مسلمة أو من قبطى على قبطية. ولكن العدوان الجنسى سرعان ما يفسر كعدوان دينى. وفى الحقيقة كلاهما عجز عن المواجهة السياسية مع القاهر الأعظم، السلطة السياسية. يتوجه العدوان نحو الشخص الأضعف، المرأة أو القبطى. ويستطيع المنهج التاريخى أن يتتبع ظاهر الفتنة الطائفية ويجد أنها فى الحقيقة معارضة سياسية فى ثوب دينى، فى غياب المشروع القومى الوطنى الجامع الذى يتساوى فى تحقيقة جميع المواطنين. الدين جوهره واحد، العدل والمساواة والحرية. إنما تتفتت الأمة فى حالة الظلم والتمييز والقهر. ثم تأخذ المعارضة شكلاً دينياً طالما أن الدين هو الحامل للوطنية وللمعارضة على حد سواء. ويؤكد الدستور المصرى القائم هذه الوحدة الوطنية، ويمنع أى تفرقة بين المواطنين على أساس الدين. ولكن المحرمات الثلاثة: الدين، والسلطة، والجنس تغذى بعضها بعضاً كالأوانى المستطرقة[٣].

إن الطائفية نتيجة طبيعية للتطرف الدينى الذى يغلق المواطن فى دينه دون غيره، ويخلعه عن وطنه، ويعيش فى عالم كله من المحرمات. فالفن حرام، وصوت أم كلثوم عورة[٤]. إن الطائفية والتطرف الدينى مثل الادمان هروب من العالم الفوقى إلى العالم التحتى، عجز عن المواجهة فى الخارج وتسرب إلى الداخل. هناك صلة بين الدين والادمان والشرطة. فالشرطة هى الدولة القاهرة التى يعجز المواطن عن قهرها فيفر إما إلى الدين إن كان يبغى المقاومة السرية وأما إلى الأدمان إن كان يبغى الفرار. ومن ثم يكون حل الأدمان ليس فى زيادة الجرعة الدينية إذ أنه يصب فى الدين ويصب الدين فيه، وليس بالنصوص بالرغم من عدم

---

(١) النشرة (٢) ص ١٧ (مارلين تادرس: محمد وفاطمة وحشتونى).

(٢) النشرة (١) ص ٢٦– ٢٧ (مسألةالعرض والفتنة الطائفية).

(٣) المصدر السابق ص ٢٨– ٣٠ (الفتنة الطائفية ومنهج التفكيرالتاريخى).

(٤) نون (٤) ص ٢٦ نون (٢) ص ٢٣ .وقد قامت جمعية تضامن المرأة بانتاج فيلم «كمنجة» عن محاولة قتل الابداع الفنى عند فتاة تلتحق بإحدى المعاهد الموسيقية وكانت تهوى عزف آلة الكمان ثم نفرت منها وتركتها بسبب تأثرها بالتفسيرات الخاطئة للفكر الدينى، النشرة (٤) ص ٣٠.

بالرغم من عدم وجود نصوص صريحة لمواجهة الأدمان إلا قياساً واعتماداً على التعليل، إنما بالعودة إلى السطح ومواجهة القهر الخارجي والمطالبة بالحوار بين طرفي الخصام، الحاكم والمحكوم. إذن ليس كل ما تطرحه «نون» ضد السياسات القائمة بل هناك ما يتفق مع أهداف الدولة والأهداف الوطنية العليا مثل مواجهة التطرف والطائفية والعنف والأدمان(١).

١٠ - المرأة وتاريخ الأديان

لقد استطاعت «نون» أن تكون نافذة لمصر على ما يقع خارجها في موضوع المرأة في مختلف الديانات والحضارات من أجل رصد أوجه التشابه والاختلاف بين أوضاع المرأة عندنا وعند غيرنا لمزيد من الوعي والادراك عن طريق المقارنة. فنمو الحركة السلفية ليس قاصراً على مصر وحدها بل عام في أرجاء العالم الإسلامي، وليس قاصراً على الإسلام وحده بل عام أيضاً في المسيحية واليهودية والديانات الوثنية التي مازالت قائمة. فقد أدت الضغوط التي تفرضها التيارات الدينية إلى أن يفرض على النساء في مصر عام ١٩٨٥ قانون للزواج والطلاق أشد تخلفاً من القانون السابق عليه عام ١٩٧٩، وكذلك الحال في الدساتير واللوائح الطلابية والرقابة. كما تظهر دعوات تطبيق الشريعة الإسلامية أوقات المحافظة والتخلف والردة كنوع من المحافظة على الداخل في مواجهة طغيان الخارج.

والظاهرة عالمية خارج مصر في العالمين الإسلامي والمسيحي، الشرقي والغربي. فهناك مثلاً حالة إمرأة عجوز مسلمة من الهند طلقاً زوجها بعد نصف قرن من الزواج وحُكم لصالحها في ١٩٨٥، ثم تراجعت الدولة بسبب ضغوط الجماعات الإسلامية، وقدمت مشروعاً يحرم النساء من حقوقهن السابقة، ويحرر الزوج من التزاماته المالية عند الطلاق. فأصبحت مسؤولية المطلقة وأولادها على أسرتها وليس على زوجها، وصدر القانون بذلك في ١٩٨٦(٢). وحدث نفس الشيء في باكستان في عهد ضياء الحق وفي السودان في عهد النميري عندما استخدم تطبيق الشريعة الإسلامية من أجل السيطرة والقهر. كما تم تغيير الدستور في بنجلادش في ١٩٧٧ لصالح الحكومة والجماعات الإسلامية. وفي الهند حدث نفس التنازل للجماعات الهندوكية. والغرض واحد، جعل المرأة عدوة نفسها، عدوة جسمها، عدوة وجودها بعيداً عن النضال السياسي والاجتماعي. اغتصابها بالقوة، وتزويجها

---

(١) نون (١) ص ٤٨- ٥٠.

(٢) نون (٢) ص ٤٦- ٤٧.

بالقوة، وتطليقها بالقوة. بل هناك محاولة لإحياء الموروثات الهندية القديمة بدفن الأرملة مع زوجها المتوفى أو تبقى حية مع طبقة المنبوذين!

ولما كانت المسيحية ديناً وطنياً فى مصر فقد حاولت «نون» أيضاً إعادة تأويل نصوص بولص عن المرأة من أجل تفسيرها تفسيراً تاريخياً أومجازياً دفاعاً عن وضع المرأة فى المسيحية وفى مصر. لا يوجد نص فى الانجيل يؤكد خضوع جنس إلى جنس. وكان المسيح لا يفرق فى الإيمان بين رجل وامرأة. بل أن أهم من تكونوا معه كانوا من النساء:. اليصابات وأمه وماريا المجدلية ومارتا بل ساهمن فى تكوين العقائد. ولكن التفرقة أتت من بولص فى رسائله وليس فى الأناجيل مثل: «إن رأس الرجل المسيح ورأس المرأة الرجل»، عبارة طبقاً للقياس التشبيهى تدل على التراتب أكثر مما تدل على تمايز الرجل والمرأة. وإذا قال «على المرأة أن تغطى رأسها لأنها تشين نفسها، وإذا لم تغط يقص شعرها» فإنها عادة فى العصر القديم تدل على الاحتشام، والعادات تتغير بتغير العصور. وإذا قال «المرأة من الرجل والرجل من المرأة والأثنان من الله» فإن ذلك يدل على المساواة على التبادل، وانتساب كليهما إلى مبدأ واحد، لهما نفس الحقوق ونفس الواجبات. وإذا قال «لتصمت نساؤكم فى الكنائس لأنه ليس مأذوناً لهن أن يتكلمن بل يخضعن كما يقول الناموس أيضاً، أنه قبيح بالنساء أن تتكلم فى كنيسة» فقد كان ذلك عادة القدماء وأعرافهم. أما الآن فقد تعلمت النساء وبلغن أعلى الدرجات. يسألن ويجبن ويعترضن. وإذا قال «ينبغى على النساء أن يكن متعقلات عفيفات ملازمات بيوتهن صالحات خاضعات لرجالهن لكن لا يجدف على كلمة الله» فإن ذلك يعنى مجرد الطاعة كسلوك أخلاقى فاضل، ولا يعنى عدم الخروج والعمل والمشاركة فى الحياة العامة. وإذا قال «أيها النساء أخضعن لرجالكن كما للرب لأن الرجل هو رأس المرأة كما أن المسيح أيضاً رأس الكنيسة» فإن الخضوع هنا يعنى الطاعة وحسن المعاملة. وفى نفس الوقت يقول «أيها الرجال أحبوا نساءكم كما أحب المسيح أيضاً الكنيسة وأسلم نفسه لأجلها كذلك يجب على الرجال أن يحبوا نساءهم كأجسادهم. من يحب امرأته يحب نفسه». وذلك يعنى أن طاعة المرأة للرجل يقابلها حب الرجل للمرأة. فالواجبات والحقوق متبادلة وليست من طرف واحد. وبطبيعة الحال «إن المحب لمن يحب يطيع». وإذا قال «إن النساء يزين ذواتهن بلباس الحشمة» فإن ذلك يعنى الأخلاق الحميدة. وإذا قال «لتتعلم المرأة بسكوت فى كل خضوع ولكن لست آذن للمرأة أن تعلم ولا تتسلط على الرجل بل تكون فى سكوت» فإن ذلك من حسن المعاملة ويقتضى أيضاً المعاملة بالمثل. وقد كانت عادة القدماء التشبيه باستمرار بين الرجل والمرأة وبين كل نظام رئاسى فى الكون أو المجتمع أو الأسرة طبقاً للتصور القبلى. وإذا قال

«أما الأرامل الحدثات فارفضهن» فإن ذلك يعنى فى عرف القدماء النميمة والغيب والتحدث فى سير الناس، فالثرثرة تعويض عن موت الزوج. وهذه كلها آراء بولص الخاصة من ثقافته اليهودية الأبوية الموروثة والتى استعملها فى فهمه للمسيحية مع نوع من المغالاة والتطرف والمزايدة على باقى الحواريين. أما السيد المسيح فقد قال «من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر» دليلاً على احترام المرأة ورداً للرجل إلى حدوده، والمساواة بينهما فى الخطيئة والمغفرة[1].

وتعرض «نون» لنموذج من الحركة النسائية الكاثوليكية فى ايطاليا، وهى حركة تقدمية اشتراكية تميز بين نوعين من الدين الكاثوليكى: دين البابا والحكام والفاتيكان الرسمى وهو دين يقوم على القهر، ودين الجماهير والشعب رجالاً ونساء، وهو دين يقوم على التحرر. الأول ضد تنظيم الأسرة ومنع الحمل والثانى يراعى ظروف الفقر ويحدد النسل. الأول مع الرأسمالية والاستغلال، والثانى مع الاشتراكية والعدالة الاجتماعية. الأول يتعاون مع الفاشية لأنه دين سلطة، والثانى يعارض الفاشية لأنه دين الشعب. الأول مع الاستعمار يحتكر التفسير والسيطرة، والثانى مع التحرر والمقاومة. فمعارك التفسير هى أساساً معارك اجتماعية، واختلافات التفسير صراع اجتماعى. وقد شاركت بعض الراهبات فى هذه الحركة تحت شعار الانتماء إلى النفس أولاً من أجل اثبات حرية الاختيار والصدق مع النفس كما فعل مارتن لوثر من قبل فى «حرية المسيحى»، وتحت شعار «نحن الكنيسة». لا يحتاج الدين الشعبى إلى واسطة بين الإنسان والله، البابا أو الكنيسة. ولماذا تذكير المسيح وقد عاش راهباً يحن على المرأة ويتعارض معها؟ ولماذا التثبت من ذكورة البابا عن طريق لمس الخصيتين طبقاً لعادة العصور الوسطى وعيد Habet بعد أن تنكرت إمرأة مرة فى زى البابا وتم انتخابها؟ ولماذا يكون البابا بالضرورة رجلاً؟ إن الحركة النسائية قادرة على أن تدفع المجتمع عن التخلى عن العادات الموروثة، وتطرح مفهوم التقدم ، وتعمل على تغيير الأوضاع الاجتماعية إلى ما هو أفضل[2].

كما عرضت «نون» لبعض الأساطير المقارنة فى الديانات القديمة المتعلقة بالمرأة مثل أسطورة «نون» فى التاريخ، آلهة مصر القديمة، الأم التى جمعت السماء والأرض، الابنة التى انكرها أبوها لأنها سمراء. لقد صنعت الأساطير القديمة من المرأة الها: أثينا، ايزيس. كما شاركت المرأة فى معظم أساطير الخلق. فالدين يتشكل فى التاريخ، ويعبر عن طبيعة

---

(١) النشرة (١) ص ٣٨– ٤٠ مارلين تادرس: المسيح برئ.
(٢) نون (١) ص ٥١ (البابا أو الماما).

الصراعات الاجتماعية، ويستوى فى ذلك دين الوحى أو دين التاريخ، الاله المذكر أو الاله المؤنث، الكهنة الرجال أم الكهنة النساء كطبقة متوسطة بين الله والناس[١].

قدمت «نون» نماذج من التيارات الدينية المستنيرة[٢]. وقاومت التيارات الدينية المغالية، ودعت إلى الوحدة الوطنية، وناهضت الطائفية وبينت مخاطر الادمان، ونادت بأهمية فتح باب الاجتهاد من جديد فى قانون الأحوال الشخصية درءاً للمفاسد وجلباً للمصالح، وحللت الواقع الاجتماعى اعتماداً على علماء الاجتهاد والاقتصاد والسياسة والتاريخ، ودافعت عن المرأة كإنسان، وجعلت الدين إيماناً قلبياً خالصاً فى عصر يتغلب عليه المظاهر والرسوم والأشكال، ودفعت إلى الاعتدال والاخلاق، وبينت دور المرأة فى الحركة الوطنية المصرية، وكانت نافذة لمصر على أوضاع المرأة فى العالم. فكيف يمنعها القضاء المصرى ويؤيد قرار ايقافها؟ من الذى يحمى الأمة إذا ما تسلط الحكم وتخلى القضاء؟

---

(١) نون (٢) ص ١٠ ص١٦ نون (٣) ص٤٣ نون (٤) ص ٤.

(٢) مثل الشيخ عبد السلام امام القرية ودفاعه عن تعليم البنات فى الريف نون (٤) ص٨.

(١٣)
ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر؟

أولا - الموضوع والمنهج

إن وضع المرأة فى المجتمع مرهون بطبيعة كل مجتمع وظروفه التاريخية وثقافته الموروثة، فلا توجد مشكلة للمرأة فى كل المجتمعات والثقافات والعصور، واحدة ونمطية، وبالتالى لا يوجد «حل» واحد لها يمكن تعميمه من مجتمع إلى آخر. ومن ثم تنوعت الحركات النسائية وتباينت من مجتمع إلى آخر.

فقد ارتبطت حركات «تحرير المرأة» أساسا بالمجتمع الغربى. هذا وصف لواقع وليس حكم قيمة. وإذا ظهرت خارج المجتمع الغربى، مثلا فى العالم العربى، فإنها تكون تقليداً للغرب. فبالرغم من تحرير الفرد فى الغرب والإعلان العالمى عن حقوق الانسان والمواطن إلا أن المرأة لم تكون مساوية للرجل فى حق الانتخاب إلاحديثا، وفى الأجور حتى الآن، وفى تولى الوظائف العامة. وأضافت الحركة أخيراً حق العرى بعد التمتع بالأناقة وأردية بيوت الأزياء، وحق الشذوذ الجنسى بعد الاستمتاع اللامحدود بالجنس الطبيعى، ولو أن ذلك خف قليلاً فى السنوات الماضية بعد اكتشاف مرض نقص المناعة «الإيدز»، وحق الإجهاض بعد أن تفككت الأسرة وزادت العلاقات الجنسية الحرة وأولوية المرأة كفرد على المرأة كأم كنتيجة طبيعية للفردية الأوربية، وحق التمتع بالجنس دون التزام بأسرة، زوج أو ولد، وحق خرق التقاليد ورفض الأعراف والثورة ضد وضع المرأة الاجتماعى وصورتها فى ذهن الرجل والمجتمع والثقافة والدين بعد أن ظل حتى فى الفلسفة المثالية أقرب إلى المحافظة والتقليد، ربة البيت، أم الأولاد، راعية الزوج، طاهية المطبخ، منسقة المنزل كما هو الحال عند فشته، أو الشيطان الرجيم، الغريزة الجنسية، الأهواء والميول والرغبات، الشر المستطير كما هو الحال عند شوبنهور.

وفى المجتمع الشرقى، اليابان مثلا، لا توجد حركة لتحرير المرأة على النمط الغربى. فعلى المرأة طاعة الرجل، وللرجل حق السيادة على المرأة، قسمة عمل متناغمة. لا تنافس

مجلة «هاجر» كتاب المرأة (١) دار سيناء، القاهرة ١٩٩٣. وقد ألقى مضمون هذا البحث كمحاضرة عامة فى جمعية تضامن المرأة العربية بدعوة من د. نوال السعداوى ضمن النشاط الثقافى للجمعية عام ١٩٩٠. فتحية للجمعية وتأييدا لنضالهامن أجل استرداد شرعية وجودها، وبطلان قرار حلها، دفاعاً عن حرية الفكر والعمل لكل المواطنين ضد هيمنة الدولة على المجتمع.

المرأة الرجل فى عمله ومنصبه وإنتاجه وصعوده الاجتماعى، ولا ينافس الرجل المرأة فى بيتها وأطفالها وتدبير شئون معاشها. للأول العمل فى الداخل وللثانى العمل فى الخارج.توفر له كل أسباب الراحة والسعادة والاستقرار حتى ينتج ويعمل ويبدع، ويوفر لها كل وسائل الإعاشة والإنفاق حتى ترعى الأطفال وتنشىء جيلا قادر على العمل والإنتاج متمسكا بقيم الولاء والطاعة والتضحية. هو نموذج التجاور والتناغم دون التناطح والشقاق، بين القديم والجديد،بين الأصالة والمعاصرة، والذى يتم أيضا اتباعه فى علاقة المرأة بالرجل.

وفى المجتمعات الأفريقية المرأة مساوية للرجل فى العمل والإنتاج، فى الغابة والحقل. جسدها العارى ليس عورة، ورعاية الأطفال على ظهرها لاتتطلب البقاء فى المنزل. ومجتمع النساء ليس أقل من مجتمع الرجال قيمة. بل تبدو المرأة أحيانا فى مثل هذه المجتمعات أساس الحياة فى المنزل وخارجه نظرا لانشغال الرجل فى الصيد والقنص أو الحرب والقتال، والفلاحة المصرية بها شىء من ذلك الطابع للمجتمع الأفريقى، فهى ربة المنزل فى الداخل ومع زوجها فى الحقل فى الخارج، تبذرالبذور، وتسقى الزرع، وتجمع القطن والحصاد، فلا فرق بين الداخل والخارج، بين المنزل والحظيرة، بين إرضاع الأطفال وحلب الأغنام والأبقار.

ولما كانت مجتماعتنا تربط بين قضية المرأة والدين، فهما مع السياسة، يمثلان مقدسات أو محرمات «تابو» ثلاثى، وتجعل أحد أسباب وضع المرأة الحالى، إيجابا أم سلبا، الموروث الدينى فإنه يمكن إجراء تحليل مضمون لألفاظ القرآن الكريم الخاصة بالمرأة مثل النساء، النسوة، الزوج، الأم، لمعرفة صورة المرأة فى المصدر الأول للموروث الثقافى، ولكن هذا التحليل للموروث الثقافى قد لا يعطى صورة للواقع الاجتماعى الذى نشأ فيه، مجتمع الجزيرة العربية، وقد لا يتبع تطور هذا التصور فى الموروث الثقافى الأول طبقا لتطور المجتمعات. وقد لا يتعرض كذلك لصورة المرأة فى المجتمع الراهن والواقع المعاش الذى يختلط فيه الموروث القديم بالمثل العامى، الأصل مع الفرع، القديم بالجديد، وبالتالى يخشى من الوقوع فى المثالية والتجريد والنصية والتاريخية والفقهية والقوامة. كما يخشى من المواقف الانفعالية الخطابية إما للتبرير والدفاع عن الموروث الثقافى ورفض الوضع الحالى للمرأة ولمطالبها فى التغير الاجتماعى أو للهجوم والرفض للموروث الثقافى دفاعا عن حقوق المرأة فى المجتمع الحالى. وكلاهما موقفان غير علميين. إذ يتطلب الموقف العلمى نقد الموروث وتحليل الواقع فى آن واحد، وإثبات تاريخية الموروث وإمكانية تطويره طبقا لظروف المجتمعات الراهنة. كما يتطلب تحليل وضع المرأة الاجتماعى كجزء من ظاهرة التخلف الاجتماعى الشامل.

ويمكن إجراء تحليل مماثل لصورة المرأة فى الحديث النبوى، وقدتم جمعه وتبويبه فى موضوع المرأة (١). والحديث هو المصدر النصى الثانى للموروث الثقافى، والخشية فى الحديث هى درجة صحة الأحاديث، واختلاف القدماء فيها، وانتشار بعض الاحاديث الضعيفة أو الموضوعية فى موضوع المرأة اكثرمن انتشار الأحاديث الصحيحة نظرا لاتفاقها مع الخيال الشعبى، وخطورة الاستدلال بها.وهى صورة مزدوجة تجعل المرأة فى أعلى عليين، مريم ابنة عمران مثلا، وتجعلها فى أسفل سافلين، ناقصة عقل ودين، نذير شؤم، شيطانا رجيما، فتنة وغواية، لا تتزوج إلا بولى، وعامة أهل النار. واختيار الأولى للدعاية والاعلان عن عظمة الاسلام وتكريمه للمرأة كعطر وحبيبة وقيمة فى ذاتها يعطى الحق لاختيار الثانية للهجوم على الإسلام وتصوره المرأة كحيض ونفاس وطهارة وولادة، ونفقة وصداق، وإيلاء وظهار وزواج وطلاق، وصلح ونشوز، وزنى وإحصان، وحجاب ومتعة، وحضانة ورضاع، أى كموضوع جنسى.كما يكشف الحديث عن الممارسات الاجتماعية فى الجزيرة العربية والتصورات القديمة للمرأة لدى الشعوب السامية. وبالتالى يكون الحديث منذ البداية تفسيرا للقرآن وتأويلاته طبقا لعصر خاص هو الربع الأول من القرن الأول وفى مجتمع خاص هو المجتمع العربى القبلى. وإذا كان القرآن قد أعطى المبادىء العامة التى ما زالت أقرب إلى الصورة الإيجابية العامة فإن الحديث باعتباره أول قراءة وتطبيق للقرآن فى التاريخ تفصيل لهذه الصورة طبقاً لوضع المرأة فى الجزيرة العربية وفى المجتمع القبلى وهى أقرب إلى الصورة السلبية بعد أن غلب السلب على الإيجاب، والأعراف القبلية على المبادىء العامة. وبالتالى تكون صورة المرأة فى الحديث محملة بالأعراف وخاضعة للتطور والزمان على مدى أربعة عشر قرناً .

والعيب الأكبر فى هذين النموذجين من الدراسة:صورة المرأة فى القرآن الكريم وصورة الموأة فى الحديث النبوى هو الانتقاء من جانب الباحث المتعاطف مع قضية المرأة للصورة الإيجابية وتعميمها على الصورة السلبية لتدعيم مواقفه أى تغيير وضع المرأة لما هو أفضل. وقد يسمح ذلك لباحث آخر معاد لقضية المرأة أن ينتقى نصوصا يدعم بها الصورة السلبية ويغلبها على الصورة الإيجابية تدعيما لموقفه وهو إبقاء وضع المرأة على ما هو عليه. وبالتالى يشد كل من الباحثين الكل إلى جزئيته الخاصة، وينتقى من النصوص وفقا لهواه. وتصبح معارك التفسير هى فى الحقيقة صراع اجتماعى بين موقفين مسبقين: الأول من أجل

---

(١) «حسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله فى النسوة» للعالم الفاضل والحاكم العادل صديق حسن خان المتوفى ١٣٠٧ هذبه ووقف على طبعه زكريا على يوسف صاحب مطبعة الأمام، حقوق الطبع محفوظة له (ب . ت)

تغيير وضع المرأة الاجتماعى، والثانى من أجل الإبقاءعلى الوضع القائم[١]. والعيب الأعظم هو الوقوع فى منهج النص الذى يحسنه التقليديون المحافظون والذين يحفظون النصوص ظهراً عن قلب والذى تسهل المزايدة فيه والدفاع عن الإيمان والسنة فى مجتمع إيمانى نصى تقليدى. يأخذون الجمهور إلى جانبهم وفى صفهم دفاعاً عن أصول الدين والعقائد والثقافة الموروثة، الإسلام خاتم الرسالات والرسول خاتم الأنبياء. فى حين يتم حصار الباحث المجدد الذى يحاول تغيير الأمر الواقع فى مواجهة بعض الجوانب التقليدية فى الثقافة الموروثة دفاعاً عن مصالح الناس وتغييرا للوضع الاجتماعى للمرأة بما يتفق مع الصورة الإيجابية لها فى بعض النصوص الأصلية. وما أسهل التقابل فى بيئة دينية محافظة بين الدفاع عن الإيمان والاتهام بالكفر، بين الإسلام والجاهلية، بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، بين الأخلاق والإباحية.

ويمكن أيضاً قراءة أبواب السيرة الخاصة بأزواج الرسول مدى ما وصلت إليه الآداب الإسلامية من حسن معاملة وكفالة للحقوق، وأن هذه القدوة الأولى ما زالت تمثل بالنسبة لنا تقدماً تأخرنا عنه ولم نصل إليه. فقد عرضت السيدة خديجة نفسها عليه، وهو ما لا تقبله الأعراف عندنا من عرض المرأة نفسها للزواج على الرجل. كما أن أهم زيجتين له، خديجة وعائشة كان الفرق فى السن بينها كبيرا. كانت خديجة أكبر منه بخمسة عشر عاما، وكانت عائشة أصغر منه بخمسة وأربعين عاما. وقد يبرز ذلك التفاوت فى السن حاليا فى زواج الخليجيين والسعوديين بالمصريات غربا والأسيويات شرقا، أو زواج بعض المراهقين بمن هم فى سن الأمهات و زواج بعض المراهقات بمن هم فى سن الآباء. وقد يضاف إلى حب المرأة لسنها ونضجها وحب المرأة لصغرها وشبابها حب المرأة لجمالها وحسنها (زينب بنت جحش). أما زيجاته الأخرى فكانت بمناسبة شهادة الأزواج فى الغزوات وتعويضهن خيرا منهم (زينب بنت خزيمة) أو بمناسبة توفى الأزواج فى الهجرة الأولى إلى الحبشة (سودة، حفصة، أم سلمة، أم حبيبة) أو بمناسبة سبى وسهم (جويرية، صفية،ريحانة)[٢]. وقد يكون ذلك دافعا للبعض من جعل الظروف الاجتماعية الخارجية

---

(١) انظر دراستنا «اختلاف فى التفسير أم إختلاف المصالح؟ فى الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١» «الجزء السابع» اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص ١١٧ -١٢٠ مدبولى القاهرة ١٩٨٩

(٢) الإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى: الوفا بأحوال المصطفى، الجزء الثانى، فى ذكر أزواجه وعددهن ص ٦٤٥ - ٦٤٨ دار الكتب الحديثة (ب .ت). ولم نستطع معرفة سبب الزواج من ميمونة بنت الحارس التى تزوجها بسرف وماتت فى المكان الذى بنى بها الرسول .

دافعا على الزواج من أرامل الشهداء. بينما البعض الآخر يختار بين المبادىء العامة التى وضعها القرآن وبين الأعراف الاجتماعية فى عصر الرسول، وقد تسرى الرسول بأربعة (مارية القبطية، ريحانة بنت زيد، جميلة، جارية زينب بنت جحش) ونظام التسرى قد انتهي، وبالتالى لم يعد الرسول قدوة فى هذا الجانب. وقد تزوج الرسول ولم يدخل، وخطب ولم يتم النكاح، وعرضت عليه بعض النسوة أنفسهن فأبى. وهى أيضا مواقف خاصة لا يمكن التأسى بها. وقد يأخذ البعض تعدد الزوجات أسوة بالرسول، سنة وقدوة. وبالتالى تتوقف محاولات الإصلاح الاجتماعى فى الإقلال من الأضرار الناشئة عن هذا الاستثناء واستخدامه فى مجتمعاتنا التى يعمها الفقر والجهل، والتى لا تنظر إلى حاضرها بقدر ما تنظر إلى ماضيها.

لذلك فإن موضوع هذه الدراسة «ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر؟» فكرى اجتهادى خالص، يقوم على العقل والواقع وحدهما، وهما أساس الشرع على أي حال. يتجاوز تأويل التاريخ وإنتقاء النصوص.فالمرأة والرجل يمثلان ثنائية تخلق مشكلتها من مجرد التقابل بين الطرفين. ولما كان الرجل هو الطرف الأقوى، والمرأة هى الطرف الأضعف كان حل المشكلة هو تحرير المرأة من سيطرة الرجل. وسارت معظم حركات النهضة المعاصرة منذ قاسم أمين حتى نوال السعداوي وفاطمة المرنيسى فى هذا الإطار. ويكون السؤال: هل هذه الثنائية خاصة بالرجل والمرأة وحدهما، أم أنها ثنائية أعم تشمل كل جوانب الفكر والحياة والعلاقات الاجتماعية: الله والعالم، الملاك والشيطان، النفس والبدن، الخيروالشر، الحلال والحرام، الإيمان والكفر، الإسلام والجاهلية، الله والطاغوت، الصورة والمادة، الأول والأخر، الأصل والفرع، المعنى واللفظ؟ وهل يأتى رفع هذا التقابل بين الرجل والمرأة وحده أم رفع هذا التقابل أولاً من جذره فى هذه الثنائيات المتعارضة؟

ثانياً - هل هناك معوقات تشريعية؟

عادة ما ترد أوضاع المرأة حاليا إلى معوقات تشريعية. والحقيقة أن للشريعة جانبين طبقا لطبيعة الحراك الاجتماعى والمرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع. يعبر هذان الجانبان فى الشريعة عن طبيعة الصراع الاجتماعى بين التقليد والتجريد، بين المحافظة والتحرر، بين التخلف والتقدم، فالطلاق مثلافى يد الرجل، وهو الشائع والسائد. ومع ذلك تعطي الشريعة الحق للمرأة أيضا فى أن تكون العصمة فى يدها. فلماذا تفرط المرأة العاملة فى هذا الحق؟ كما أن وضع الطلاق فى يد الرجل ليس على الإطلاق، مجرد كلمة، بل معلل بالأسباب. الأسباب معروفة فى الشرع: العقم والمرض الذى يعجز صاحبه عن الأتيان بالوجبات

الصلح والمراجعة عدة مرات، كأمر واقع. فأبغض الحلال عند الله الطلاق. كما تعطى الحقوق كاملة للمطلقة من مهر وصداق ونفقة وكفالة ورعاية كاملة للأطفال وحضانة وسكن. هذا كله في إطار تشريع قديم لم يكن للمرأة فيه أية حقوق تذكر.

أما تعدد الزوجات فقد كانت عادة قديمة فى القبائل السامية وبلا حدود. فجعلته الشريعة محددا بأربع كحد أقصى، تطويرا للعادة القديمة حتى تتغير عادة الناس فى اتجاه الزوجة الواحدة. وهذا التعدد المحدود معلق على شرط كيفى مستحيل تحقيقه كما وهو العدل. فإن كان العدل فى المسكن والمأكل والمشرب والإنفاق ممكنا فإن العدل فى العواطف مستحيل. العدل الأول كم يمكن تقسيمه فى حين أن العدل الثانى كيف يستحيل قياسه كما. أن كان التعدد ممكنافى الزمن الماضى فإنه يصعب فى هذا الزمان نظرا لتغير الأعراف والعادات. وما كان مقبولا فى الماضى أصبح مستهجنا اليوم. وما كان شرعا فى الماضى أصبح موضع تساؤل فى الحاضر. شروط التعدد مثل توفير المسكن المستقل والكفاية المادية، والمبرر القوى مثل العقم أو العجز وموافقة الزوجة الأولى شروط يصعب تحقيقها فى ظروف الفقر الحالية. وهذا ما يؤكده الواقع الإحصائى، إذ لا تزيد نسبة تعدد الزوجات عن ٥ر٠٪ ومَن من الرجال اليوم بعد هذا الإرهاق فى العمل اليومى والمواصلات وتوفير قوت اليوم قادر على أن يفى بحقوق زوجات عديدة آخر النهار؟

أما بالنسبة إلى الشهادة فإنها حكم عام لا ينطبق على الخصوص. قد تميل شهادة الرجل أكثر مما تميل شهادة المرأة، فكلاهما بشر. وقد تصدق شهادة المرأة الشجاعة أكثر مما تصدق شهادة الرجل الخائف الوجل. وقد ارتبط ذلك بوضع المرأة فى المجتمع العربى القديم الذى كانت توأد فيه البنت. كانت المرأة فيه «حرمة». فجعلها نصف شاهدة خطوة على طريق شهادتها الكاملة. وكذلك الحال فى الميراث بالنسبة إلى وضع المرأة السابق التى لم يكن يعترف بوجودها كإنسان له حق الحياة، وبالتالى لم يكن لها حق الملكية والميراث. فجعلت لها الشريعة حق الملكية، والاحتفاظ بأسمها بعد الزواج، وحق إجراء البيع والشراء، وجعل لها نصف ما للرجل.وذلك يعد تقدما بالنسبة لمساواة المرأة بالرجل. هذا بالإضافة إلى أن الميراث بعد الدين والوصية فى الثلث. ويمكن للأب أن يكتب لابنته جزءا من الوصية حتى تساوى ميراث الابن. كما أن البنت بانتقالها إلى منزل الزوجية تأخذ ميراثها معها وبالتالى يضاف إلى الأسرة الجديدة ما ينقص الأسرة القديمة. ولما كان المجتمع العربى الجاهلى مجتمعا قبلياً فقد جعل للذكرمثل حظ الانثيين حفاظاً على الثروة من التفتت والضياع، وتنتهى الحكمة من ذلك بإنتهاء النظام الاجتماعى القبلى نفسه. كما أن الميراث حاليا فى مجتمع إسلامى يمكن استثماره قبل الوفاة نظرا لحاجة المجتمع للاستثمار.

وإذا كان النبى قدوة فإنه لا يرث ولا يورث. وكل ما فاض عن الحاجة فإنه يكون لصالح المجتمع وليس لصالح الأفراد حتى ولو كان من نفس النسب. فالأمة هى النسب الأكبر والأعم.

أما بالنسبة إلى امتناع الصلاة وقت المحيض فذلك يدخل تحت باب الطهارة التى يتساوى فيها الرجل والمرأة على حد سواء مثل الطهارة من الحدثين أو الجنابة. وكل مايخرج عن الإرادة البشرية وحرية الاختيار والمسؤولية الفردية لا يكون مقياسا للتفضيل مثل القوة العضلية التى يفوق فيها الرجل المرأة. فلا ميزة للرجل ولا عيب فى المرأة فى ذلك. أما الامامة الصغرى فبطبيعة الحال يأنف الذوق العربى من سجود المرأة وركوعها أمام الرجل. وهو نوع من القيادة لم يتعود عليه العرب حيث القيادة فيه للرجال. كما أن أيام الحيض تحتم نيابة الامام الرجل عنها، وكذلك فى أيام الحمل والولادة، مما يحيل الخاص إلى عام ويذيع الحياة الخاصة على الملأ من الناس. أما الامامة الكبرى فإنها نشأت على صورة شيخ القبيلة فى المجتمع العربى قبل الاسلام. لم تكن العادة إمامة المرأة. ومع ذلك جوزتها بعض الفرق الإسلامية نظرا لما قد تبديه المرأة من شجاعة فى الحرب والقتال. ويمكن القول بوجه عام أن قدرات الرجل العضلية وبنيته الجسمية وقدرته على التحمل أكثر بكثير من قدرات المرأة بطبيعة الحمل والولادة. هذا بالاضافة إلى قدرته على الكسب والانفاق، وضرورة سفرها مع محرم،وهو معنى القوامة، أما القضاء فإنه نتيجة طبيعية للشهادة. فكيف بصاحب الشهادة الناقصة يكون قاضيا عدلا مستمعا إلى الشهود؟ لم يتعود العرب على حضور المرأة مجالس الصلح فى القبيلة لفض النزاع بين المتخاصمين. فالمجتمع يرى أن الحكمة فى الرجال. أما الحجاب فقد كان موجوداً قبل الإسلام. ولم يشرعه الإسلام إلا بناء على طلب عمر لنساء النبى ثم عمم على باقى المسلمات. وهو غطاء للرأس، نافع فى البلاد الحارة والباردة على حد سواء، منديلا أو قبعة. وهو موجود أيضا فى المسيحية واليهودية، الديانتين اللتين خرج الإسلام منهما وطورهما. وأحيانا يكون فتنة، يكشف عن مفاتن الوجه أكثر مما يكشف السفور كما يحدث هذه الأيام فى تصميمه فى أرقى بيوت الأزياء والإعلان عنه فى أجهزة الإعلان وعلى نواصى الطريق وعلى محطات المركبات العامة.

والخلاصة أن هذه التشريعات لا تفهم إلا فى إطارها التاريخى ضمن الأعراف القبلية فى الجزيرة العربية فى مجتمع كانت السيادة فيه والسيطرة للرجل، وكان منهج السلوك فيه هو استنباط الأحكام من النصوص. كان مجتمع سلطة وليس مجتمع تحرر، مجتمع ضبط اجتماعى وليس مجتمع حراك اجتماعى. والعيب عيبنا وهو أننا تصورنا أن المتحول ثابت، وأن الزمان قد توقف، وأن التاريخ أبدى، وقدسنا اجتهادات البشر، وحولنا الأعراف إلى

شرائع، واعتبرنا التقاليد سنناء، وعوضنا إحساسنا بالعجز والضعف فى تعظيم القدماء وتقديس الشريعة، أغفلنا العصور، ووضعنا أنفسنا خارج الزمان.

ومع ذلك أعطيت الشريعة المرأة حقوقها كاملة فيما يتعلق بوجوب اختيار الزوج عن معرفة وقرب، وألفة ومحبة ضد نظام الخاطب أو إسال الزوجات بالطائرة إلى المغتربين. كما أن الشريعة أعطتها حقها كاملا فى المهر والصداق والنفقة والإعالة والكفالة والإنفاق. بل من حقها المطالبة بخادمة تعينها على شئون المنزل ومساعدة زوجها فى ذلك والقيام ببعض أعبائه مثل رتق الثوب. ومن حقها الإشباع الجنسى والشكوى فى حالة عجز الرجل عن القيام بواجباته الزوجية بل وطلب الطلاق. لذلك حرمت الشريعة الظهار[1]، والإيلاء والتعليق أي هجرها دون معاشرة أو تطليق.

ومن بعض حقوقها التعليم والتفقه فى الدين ورعاية الرجل لها. فخيار الرجال خيارهم للنساء وألطفهم معهن. ومن حقها بر الأبناء بها كجزء من بر الوالدين، فطاعة الأم تسبق طاعة الزوج. ومن حقها الذود عن نفسها فى حديث الإفك، وشهادة أربعة رجال لاثبات الزنا حماية للمحصنات. والتزين لبعولتهن، والزواج المبكر، وعدم الإكراه على البغاء، والاستئذان فى الدخول عليهن، واستثنائهن من الحرب وصلاة الجمعة والعيدين، فالعمل فى الخطوط الحلفية لا يقل عن الطعان، والنهى عن قتلها فى الغزو، وسهمها فى الحرب، وموت الحبلى شهادة، وصلة الأرحام، وإظلال العرش لمن خاف الله فى النساء، وتغيير أسمائهن إلى أحسن فإن نساء الدنيا أفضل من الحور العين!

ولقد أثبتت المرأة وجودها عبر التاريخ الإسلامى. فقد دخلن فى الإسلام مثل الرجال، وعذبن فيه، واستشهدن فى سبيله، وحمين الرسول، وأحطنه بأعظم قدر من الحنان والعطف والإشباع من أجل تبليغ الأمانة وتحقيق الرسالة. وحملهن الأعباء مثل الرجال فى العلم والفن والسياسة والقتال. وهناك مشاهير العلم من النساء. وقد روت عائشة أحاديث كثيرة عن الرسول لا يقدر على رواية ما يتعلق بحياته الخاصة إلا هى. وكان النساء يتلقين العلم فى المسجد ثم يخبرن به ويلقين العلم بدروهن إلى غيرهن. وكن يمارسن الموسيقى والغناء والضرب على الدفوف والرقص الإيقاعى. وكن من المتصوفات العابدات القانتات. تقلدن المناصب فى الدولة، ورسمن سياساتها. ودخلن الحروب، وتعلمن فنون القتال، وقدن المعارك. واقتصر البعض على مداواة الجرحى وسقى المحاربين. كما شاركت المرأة الحديثة فى

---

(١) الظهار هو تحريم الرجل زوجته بأن يقول لها أنت على كظهر أمى.. والإيلاء هو أن يحلف الرجل ألا يقرب زوجته فإن زاد على أربعة أشهر طلقها القاضى .

الحركة الوطنية لشعوبها، ورفعت الحجاب دليلاعلى التحرر. واستردت حقها فى التعلم والأدب، والمشاركة فى الحياة السياسية.بل وتحملت مسؤوليات العمل بالإضافة إلى مسؤوليات المنزل لتعين الزوج، وتزيد من دخل الأسرة. وقامت بأعمال المقاومة فى الجزائر، واستشهدت فى جنوب لبنان، وشاركت فى الإنتفاضة فلسطين.

تثبت الشريعة والتاريخ تحقق هاتين الصورتين للمرأة، السلب والإيجاب. ويكون السؤال: متى يكون السلب هو الغالب أو متى يتحول إلى الإيجاب؟ هناك اشتباه فى وضع المرأة فكيف يتحول إلى أحكام؟ (١)

ثالثاً – المعوقات الفكرية

والحقيقة أن مايؤخذ على الوضع الحالى للمرأة لا يرجع إلى أسباب تشريعية بقدر ما يرجع إلى أسباب فكرية فى تصوراتناللعالم التى يرجع الكثير منها إلى الموروث الثقافى القديم، وخاصة إلى تصورنا الثنائى للعالم، وتحديدنا للعلاقات بين الأشياء عى نحو رأسى. وظيفة العقل إيجاد العلاقات. والعلاقات نوعان: علاقات رأسية تتحدد بين الأعلى والأدنى، وعلاقات أفقية تتحدد بين الأمام والخلف. وليست هذه العلاقات مجرد حكم من الواقع. بل تتضمن أيضا حكم قيمة. فالأعلى أكمل من الأدنى، الأمام أفضل من الخلف. الطرف الأول إيجاب مطلق فى حين الطرف الثانى سلب مطلق. الأول يسيطر على الثانى ويهيمن عليه. والثانى خاضع للأول ومطيع له. وتتجلى هذه الثنائية فى كل مظاهر الحياة، فى الوجود مثل: الله والعالم، الخالق والمخلوق، النفس والبدن؛ وفى المعرفة: الحق والباطل، الصواب والخطأ، الاستنباط والاستقرار، القبلى والبعدى؛ وفى الدين:الملاك والشيطان، الجنة والنار، الآخرة والدنيا، الحلال والحرام، الواجب والمحرم، الإيمان والكفر، الإسلام والجاهلية، الله والطاغوت؛ وفى السياسة: الحاكم والمحكوم، والراعى والرعية، الإمام والأمة، السيف والقلم، السلطان والفقيه، القائد والعالم. وهى الثنائية التى تؤسس ثنائية الذكر والأنثى، الرجل والمرأة.

وقد توجد متوسطات فى هذه الثنائية مما يدل على أنها ليست ثنائية حادة بين طرفين متناقضين يوجدان على التبادل، ولا يتم الانتقال من أحدهما إلى الآخر إلاقفزا. أحيانا يكون التوسط مقبولا مثل الأعراف بين الجنة والنار، والمتشابهات بين الحلال والحرام،

---

(1) Hassan Hanafi: The status of women in Judaism and Islam, In; Religious Dialogue and Revolution, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1977, p. 83-94.

والمكروه أو المندوب بين الواجب والمحرم، والقضاء بين الحاكم والمحكوم، والفقيه بين الإمام والأمة. وأحيانا يكون مرفوضا مثل قدم العالم كتوسط بين الله الخالق والعالم المخلوق، والجنس الثالث بين الرجل والمرأة، المخنث أو «الخنشورة».

وقد تتوالى هذه الثنائيات، بعضها فوق بعض فتتحول إلى تصور تراتبى هرمى للعالم، القمة وهو الطرف الأول فى الثنائية الأولى، والقاعدة وهو الطرف الثانى فى الثنائية الأخيرة. وبالتالى يتم تأسيس نظام المجتمع الطبقى فى تصورات العالم كما هو الحال فى آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى، كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى أقصى درجات الكمال. وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى أقصى مراتب النقص. الأعلى يأمر والأدنى يطيع، ضرورة مطلقة وحتمية أبدية لا فكاك منها.

والحقيقة أن هذه الثنائيات أقرب ما تكون إلى الثنائيات الشرقية القديمة فى الديانات الثنوية، المانوية والزرادشتية، النور والظلمة، أهرمان وأرمزدا، الخير والشر، وأبعد ما تكون عن التوحيد. تفترض الثنوية أن فى البدء كان مبدآن بينما يفترض التوحيد أن فى البدء كان الواحد. وتتجلى الوحدة فى وحدة الشخصية بين قوى الداخل، الفكر والوجدان، وقوى الخارج القول والعمل حتى لا يفسح المجال للنفاق اختلاف القول عن الوجدان، أو للعجز والجبن، تخلف العمل عن الفكر، أوللتهور، تقدم العمل على النظر. كما تتجلى فى وحدة الإنسان بين الرجل والمرأة. فالإنسان لفظ شامل، وكذلك بنى آدم، ووحدة الأسرة كخلية اجتماعية أولى، الوالدان والأبناء، ووحدة المجتمع بلا طبقات، أغنياء وفقراء، مترفين ومحرومين، حكام ومحكومين، أئمة ومأمومين، طغاة ومستضعفين، ووحدة البشرية بلا أجناس، فلا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح.

وقد لبت هذه الثنائية حاجة المجتمع المجاهد الأول، الأنا ضد الآخر، والحق ضد الباطل، والتوحيد ضد التثليث، لأنها تولد طاقة لا حدود لها على المعارضة والرفض وإثبات الذات الجديدة فى مواجهة الآخر القديم كما هو الحال فى البنية الفكرية للجماعات الإسلامية الحالية. ثم استغلها الحكام كوسيلة للضبط الاجتماعى فى الداخل. فتوحد السلطان مع الله، وأصبحت علاقة الحاكم بالمحكوم، والراعى والرعية، والإمام بالمؤمنين مثل علاقة الله بالعالم، والملاك بالشيطان، والحق بالباطل، والصواب بالخطأ،والرجل بالمرأة. يستعملها كل رئيس مع مرؤوسيه، والزوج مع الزوجة، والأب مع الابن، والأم مع البنت، والأستاذ مع الطالب، والشرطى مع المارة، والسائق أو المحصل مع الركاب، والوزير مع الوزارة. وهو ما سمى عند علماء الاجتماع المجتمع الأبوى أو البطرياركى. ووجد الضعفاء فى هذه الثنائية

تعويضا لهم عن مآسيهم، فهم فى الطرف الأدنى ويوعدون بالطرف الأعلى، ويطالبون بالصبر والزهد والتوكل والرضا ليتم المراد. وظيفة هذه الثنائية عند الجهور العزاء والتعويض، الاحتمال والتمنى، الشدة والفرج، «اشتدى يا أزمة تنفرجى».

والمعوقات الفكرية ليست تصورات مجردة بل معايير سلوكية بعد أن تحولت إلى موروث ثقافى يتحكم فى البنية الاجتماعية وخاصة فى مجتمعات تراثية لم تنفصل عن ماضيها، ماضيها موجود فى حاضرها، وحاضرها غائب فى ماضيها. فلا فرق بين المعوقات الفكرية، والمعوقات الاجتماعية نظرا للوحدة العضوية بين البنية الفكرية والبنية الاجتماعية، ثنائية الفكر وثنائية المجتمع، تراتبية الفكر وطبقية المجتمع. ولما كانت مجتمعاتنا ما زالت فى مرحلة الانتقال من القديم إلى الجديد، ومن التراث إلى التحرر، ومن النقل إلى الابداع، ومن الثابت إلى المتحول انعكس ذلك فى الفكر والمجتمع، وظهر موضوع التقابل بين الرجل والمرأة كاحد أشكال الحراك الاجتماعى. كما ظهرت قضية التراث والتجديد كأحد أشكال الحراك الفكرى والحضارى.

لا سبيل إذن إلى تغيير تقابل الرجل بالمرأة إلا بتغيير البنية الثقافية أولا. فهذا التقابل أحد تطبيقات الثنائية الميتافيزيقية الأولى الذى لا تتغير إلا بتغير الجذر نفسه وإعادة العلاقة بين الطرفين، من التصور الرأسى للعالم الى التصور الأفقى، من علاقة التراتب إلى علاقة المساواة كأسنان المشط فى إطار الوحدة الشاملة بين الأطراف ,لمساواة التامة أمام مبدأ واحد شامل ومعيار واحد. ويكون القانون الذى ينظم العلاقة بين الفرد والمبدأ هو قانون الاستحقاق. ولا يمكن تحرر الأدنى من الأعلى عن طريق السيد والعبد، أن يتحول الأدنى إلى الأعلى، والأعلى إلى الأدنى طبقا لصراع القوى.وهو جدل أبدى للتحرر والعبودية ولكنه لا يؤدى إلى التحرر المستمر. إنما التحرر الأبدى هو المساواة بين الأطراف والتوحيد بينها فى مسار التاريخ وحركتها بين الأمام والخلف.

إن كل محاولة لإيهام المرأة بأن عدوها هو الرجل، أنها خاضعة له وهو السيد، انه لا وسيلة إلى التحرر إلا بقضاء العبد على السيد، أن يصبح سيدا له أو على الأقل سيداً مساوياً مجرد وهم لأن مصدر القهر باق وهو بقاء القمة فى البنية الثنائية للفكر الذى يقوم على التصور الهرمى للعالم. فكلاهما ضحية قهر واحد صادر عن قمة الهرم. ولكن نقص الوعى يجعل المرأة تتصور أن الرجل هو القاهر نظراً لبعض مظاهر القهر التى يمارسها الرجل فى الداخل. والحقيقة أن هذه المظاهر هى تنفيس عما يشعر به الرجل من قهر فى الخارج.فهو مقهور من رئيسه فى العمل، ومن قوانين ظالمة مضطر لتنفيذها، ومن مواصلات يصعب

استعمالها، ومن ثلاث وجبات يومية يجاهد فى سبيلها، ومن نظام إعلامى موجه يخفى الحقائق أكثر مما يعلن عنها، ومن صحافة تملى عليه ما يريد أن يقرأ، ومن نظام سياسى عسكرى أو وراثى ملكى لم يختره، ومن سياسة فى الأجور لم يضعها، ومن نظام حياة لم يختره. ولما صعب الأمر يعود إلى المنزل ليفرغ فيه شحنة قهر فى الخارج. فتتصور المرأة أن الرجل قاهر. والحقيقة أن الرجل هو المقهور مثل المرأة تماما. إنما الفرق بينهما فى الدرجة لا فى النوع. الرجل مقهور من النظام السياسى والاجتماعى، والمرأة مقهورة من نفس النظام بالإضافة إلى تجليه فى قهر الرجل لها. وقد يكون شعور الرجل بالقهر السياسى والاجتماعى أقوى لأنه أكثر احتكاكاً به. وقد يكون شعور المرأة بقهر الرجل أقوى لأنها أقل احتكاكاً بالنظام السياسى والاجتماعى وأكثر احتكاكاً برب الأسرة.

لذلك كان كل صراع المرأة ضد الرجل أو الرجل ضد المرأة هو شق لصف النضال الوطنى ضد القاهر المشترك المتربع على قمة الهرم فى الدين والسياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون والاخلاق والدين. ومن ثم فإن النضال هو وضع المرأة فى يد الرجل من أجل تحقيق الهدف المشترك وهو التحرر من نفس القاهر. إن الغاية من شق صف النضال الوطنى إضعاف المعارضة الوطنية من الحاكم القاهر، وتلهية فريق بمعارضة فريق، وانشغال الفريقين بالقتال والحاكم سعيد يتبسم كما هو الحال الآن فى القتال الدائر بين الأخوة والأعداء، السلفيين والعلمانيين، كل فريق يأخذ الفريق الآخر عدواً له ويترك القاهر الفعلى الذى ينصر هذا الفريق مرة، وذلك الفريق مرة أخرى، يستعدى كل فريق على الآخر حتى تدير المعارضة ظهرها له فيقوى طبقا لقاعدة «فرق تسد»

رابعاً ـ الرجل والمرأة أم الإنسان والمواطن؟

ليست مقولتا الرجل والمرأة مقولتين أوليتين يصنف تحتها البشر بل هما مقولتان ثانويتان تأتيان بعد مقولتى الوجود أو الكائن الحى، وبعد مقولتى الإنسان والمواطن. ليست الذكورة والأنوثة مقياسين للتصنيف. إنما هما وظائف تكاملية فى الطبيعة كالأوكسچين والأيدروچين لتكوين الماء، والماء والهواء لتكوين الحياة، والشمس والقمر للضياء فى النهار والليل. ليسا عنصرين مستقلين. فالذكورة بلا أنوثة والأنوثة بلا ذكورة عزوبية وعنوسة، ترمل وتطليق. والمرأة والرجل كلاهما موجود مثل باقى الموجودات. والموجود له شروط ومواصفات مثل الاعتراف به والأبقاء عليه. فحق الوجود حق طبيعى. والوجود فى مقابل العدم شرعيته فيه، قيمة فى ذاته، ملاء فى فراغ، حضور فى غياب، ولفظ موجود وكائن لا تذكير ولا تأنيث فيهما إلا تصريفا مثل موجودة وكائنة وكصفتين لموجود. وهو وجود حى ليس مثل باقى الموجودات الصامتة. له شروط الوجود الحى مثل الحواس والإدراك، والبيئة

والتكيف، والغذاء والنمو، والازدهار والتكاثر. الحياة قيمة فى مقابل الموت. وكل ما يهدد الكائن الحى فى نمائه ونموه وتكاثره يكون ضد الحياة كقيمة. والحياة لا تذكير ولا تأنيث فيها بل هى عنصر مشترك يجمع الرجل والمرأة. وهو الوجود الحىّ العاقل، أى الإنسان بما له من ذات وصفات وأفعال وحقوق طبيعية فى حرية الفكر والتعبير عنه بالقول والفعل، وحق الاختلاف والمعارضة، وحق المساواة بين البشر فى الحقوق والواجبات.(١) ويستحيل فى الانسان التذكير والتأنيث. فالإنسان من حيث هو الإنسان لا جنس له.وفى حقوق الانسان لا فرق بين رجل وإمرأة.

وأخيرا هو المواطن الذى ينتمى إلى مجتمع وأمة ودولة ووطن. له حق المواطنة، وللوطن حق عليه. صحيح إنه فى اللغة العربية يمكن فى اللفظ التذكير والتأنيث، مواطن ومواطنة، ولكنه تعريف شكلى. إذ يبدأ الخطاب السياسى بعبارة «أيها الإخوة المواطنون» وهو نداء يشمل الرجال والنساء . كلاهما مستضعف . «وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء»(٤ :٧٥)، «إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان»(٤ : ٩٨). (٢)

ونحن فى مجتمع قلبنا نظام الأولويات فيه، وبدأنا بالمقولات الثانية، مذكر ومؤنث، رجل وإمرأة، ونسينا المقولات الأولى، الكائن، الحى، الإنسان، المواطن. فالمواطن ما زال يكتب فى بطاقته الشخصية أو فى بطاقة الخروج أو الدخول إلى الوطن فى خانة الجنس: ذكر أم أنثى وفى خانة الدين: مسلم أو قبطى. وهو بلا حقوق رجل أم أمرأة، ممنوع من السفر، ومطلوب القبض عليه. ما زلنا نتفاعل معَ الانسان بإعتباره جنسا، ونتصور الإسلام تصوراً جنسياً للعالم، يتم فى غرف النوم وفوق الأسرة، الحرمة والعورة والحجاب. ونترك حجاب العقول وحجاب الفكر وحجاب الإعلام وحجاب الحقيقة عن المواطنين. وكلما زاد الحجاب والستر والمنع ازدادت الرغبة فى كشف المحجوب ورفع الأستار وتحليل المحرمات. تقوى المقدسات الثلاثة بعضها البعض، الدين والسلطة والجنس. فالدين لا يمكن المساس بتفسيره أو الاجتهاد فيه. والسلطة لا يمكن النيل منها بل وتكفير كل من نقد بغلة السلطان. والجنس لا يمكن الحديث عنه أو تحليله أو الكشف عنه.

لذلك وضعت الشريعة لتحقيق مقاصد الشارع، الأهداف والغايات التى من أجلها

---

(١) انظر دراستنا «حق الإختلاف» مجلة القاهرة، العدد الثانى، أغسطس ١٩٩٢ ومنشورة فى هذا الجزء.

(٢) انظر مقالتنا: «الرجل والمرأة أم الإنسان» ، قضايا معاصرة، ص١ فى فكرنا المعاصر ٢٣٩ـ ٤١ ، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٧٦ .

وضعت الشريعة، الأسس الوضعية لها فى حياة الناس وبنية المجتمع، سماها القدماء وضع الشريعة ابتداء فى الضروريات الخمس: أولا الحياة أو النفس. لذلك شرع القصاص، «ولكم فى القصاص حياة يا أولى الالباب»(٢ : ١٧٩) ثانياً العقل، وهو لفظ القدماء بجعلهم العقل أساس النقل ولفظ المحدثين فى دفاعهم عن العقل والعقلانية، لذلك حرمت الخمر لأنها تذهب العقل حين السكر. ثالثا الحق، وسماه القدماء الدين. فقد كان الدين حاملا للحق المستقل عن الأهواء، أهواء الجاهلية: «وإن اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض». ويعنى عند المحديثن التعالى والمفارقة، الشمول والعموم، الموضوعية والحياد. ومن هنا أتى وجوب الإيمان والتسليم بوجود مبدأ عام واحد يعم الناس جميعاً، واستحالة الكفر الذى قد ينتهى إلى العدمية واللاأردية والشك والنسبية. رابعا القيمة، وسماها القدماء العرض فى مجتمع كان الشرف فيه مركزا على الجنس والحرمات. وسماه المحدثون الكرامة والعزة والشرف الوطنى والأرض والاستقلال الذاتى. خامسا الثروة، وسماها القدماء المال فى مجتمع تجارى يقوم على المقايضة أو البيع والشراء. وسماها المحدثون أدوات الإنتاج أو الحاجات الأولية أو المواد الطبيعية. وفى هذه الأسس الوضعية التى هى أقرب إلى الإعلان العالمى عن حقوق الإنسان والمواطن يتساوى فيها الرجل والمرأة.(١)

ومن ثم. فإن التركيز على قضية المرأة باعتبارها قضية نوعية يغفل الإطار العام للموضوع، ويفصل الجزء أي المرأة عن الكل، الثقافة والمجتمع والتاريخ. وبالتالى فإن كل المحاولات الحالية لتغيير وضع المرأة الاجتماعى فيما يسمى بحركة تحرير المرأة قاصرة محدودة، وقصيرة النظر مقلدة. لا تؤثر إلا فى النخبة، ويجرفها التيار الأصولى، وتحاصرها الجماهير. بل لقد وصل الأمر إلى الحديث عن الأدب«النسائى» كأن الإبداع الأدبى له جنس. فهل الأدب النسائى نسبة إلى الكاتبة وقد صور الأدباء المرأة كما صورتها الأديبات، وصورت الأديبات الرجل كما صوره الأدباء؟ هل هو نسبة إلى الموضوع، الأدب الذى يصور أوضاع المرأة، ومن ثم هناك الأدب الفلاحى الذى يصور أوضاع الفلاحين، والأدب العمالى الذى يصور أوضاع العمال، والأدب الرجالى الذى يصور أوضاع الرجال؟ إن كل ذلك أدب لا جنس له يصور المجتمع. الأدب هو التصوير الفنى لمظاهر الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية.

---

(1) Hassan Hanafi: les Méthodes d'Exégése, Essai sur les Fondement de la comprehension, Ilm Usul al-Fiqh. Le Caire, Impremerie, Nationale, 1965.

وأيضاً «علم أصول الفقه» فى دراسات إسلامية ص ٦٥ – ١٠٣. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.

، جل مطالب حركات تحرير المرأة هى فى حقيقة الأمر مطالب اجتماعية عامة تشمل المرأة والرجل على حد سواء، حق العمل فى مواجهة البطالة، حق الانتخاب فى ممارسة الحقوق السياسية، حرية التعبير عن الرأي فى مواجهة سيطرة الدولة على أجهزة الإعلام وسيادة الرأى الواحد. أما حقوق المرأة من حيث الإنفاق والحضانة والسكن فهى حقوق مكفولة بالموروث الثقافى فى قانون الأحوال الشخصية الذى يمكن تطويره طبقا للظروف الاجتماعية المتغيرة لكل عصر. وهو راجع إلى طبيعة المجتمعات النامية وما تتسم به من نقص فى الخدمات العامة والرعاية الاجتماعية وإشباع الحاجات الأساسية لكل المواطنين نظرا لإنخفاض معدل نصيب الفرد من الدخل القومى أو سوء توزيعه أو سوء التخطيط الاقتصادى العام لموارد الدولة.

إن الثقافة فى كل مجتمع هى المدخل الطبيعى لفهم مشاكله. فالثقافة ليست مجموعة من الأفكار الموروثة بل هى الثقافة السياسية، ثقافة الجماهير التى توجه سلوك الناس وتعطيهم معاييره. لا حل إذن لثنائية الجنس إلافى القضاء أولاً على ثنائية الفكر. فلا يتغير شيء فى الفرع إن لم يتغير فى الأصل أولاً. وتتغير ثنائية الفكر بإعادة بناء الثقافة كحركة اجتماعية تاريخية لتغير البنية الاجتماعية ولنقل المجتمع من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى. ما أسهل الصراخ وما أصعب إكتشاف أسبابه. وما أقسى الأنين وما أسهل اكتشاف الأوجاع.

(١٤)
التنوير وتراث العالم

ماذا يعنى التنوير؟ التنوير موقف فلسفى يقوم على عدة مفاهيم رئيسية تنتظم فيما بينها فى تصور واحد للعالم مثل: العقل، والطبيعة، والإنسان، والحرية، والمساواة، والتقدم[١]. فالعقل ضد السلطة والتقاليد الموروثة من أجل افساح المجال للإنسان لتأسيس نظرية جديدة للمعرفة تقوم على استقراء قوانين الطبيعة والاعتماد على الحس والتجربة بعد أن لم تثبت المعارف الموروثة القديمة من الكنيسة وأرسطو أمام النقد العقلى العلمى الحديث. والطبيعة كتاب مفتوح ضد الكتاب المغلق، الكتاب المقدس أو أعمال أرسطو. لها قوانينها الثابتة ونظامها الحتمى. هى مصدر كل علم ومعرفة. إليها يتوجه العقل ليستقرئ قوانينها بدلاً من استنباطها من عقائد نظرية ومذاهب موروثة أو نصوص مكتوبة سلفاً. والإنسان مركز الكون وليس الله، له الخلافة فى الأرض والوراثة للصلاح. فتحولت حقوق الله إلى حقوق الإنسان، واسترد الإنسان صفاته التى نسبها إلى آخر سواه. وهو خالق أفعاله، حر مختار مسؤول، قادر على التمييز بين الخير والشر. ثم تتحقق حريته فى المجتمع فى النظام الديموقواطى الذى تتحدد فيه سلطة الحاكم بالمحكوم عن طريق العقد الاجتماعى. فالحاكم يحكم باسم الشعب وليس باسم الله، باسم الأمة وليس باعتباره ممثلاً لله على الأرض. والنظام الاقتصادى الأمثل هو المجتمع الذى تسوده المساواة والعدالة الاجتماعية وتقل فيه الفوارق بين الطبقات. فالتنوير ضد التفاوت الشنيع بين الأغنياء والفقراء واستغلال الأقوياء الضعفاء. وأخيراً التنوير حركة التاريخ ومساره من الماضى إلى الحاضر. لذلك خرج مفهوم التقدم منه. وما ظنه القدماء العناية الالهية فى التاريخ هو عند فلاسفة التنوير التقدم فى التاريخ كما فعل هردر. وما ظنه اللاهوتيون انتقال من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام هو فى الحقيقة تطور البشرية من الطفولة إلى المراهقة إلى الرجولة، من الحس إلى العاطفة إلى العقل كما هو الحال عند لسنج[٢].

ندوة التنوير، معهد جوته، القاهرة ١٩٨٩.

(١) انظر دراساتنا السابقة «نحن والتنوير»، «ما التنوير؟» فى «الدين والثورة فيمصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» الجزء الثانى: الدين والتحرر الثقافى ص ٤٧ - ٦٦ ص ٢٧٤ - ٢٧٩.

(٢) لسنج: تربية الجنس البشرى، ترجمة وتقديم وتعليق د. حسن حنفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٦، دارالتنوير، بيروت ١٩٨١.

ويوجد التنوير فى كل مجتمع، ويظهر كاتجاه فى كل حضارة، وليس خاصاً بالحضارة الأوربية وحدها. بل أنه يمكن القول بأن التنوير فى الحضارةالأوربية تراكم تاريخى طويل صبت فيه ابداعات الأمم السابقة عبر التاريخ. ثم ذاع من خلاله نظراً لحداثته وانتشاره ولمركزيته ولاستعماره وهمينته ومحاولته القضاء على ثقافات الاطراف. فنسى الناس تاريخ التنوير وأنه حركة موجودة لدى كل شعب وفى كل حضارة بعد ما أصبحت الحضارة الأوربية هى ممثلة الحضارات الإنسانية كلها.

ففى الصين القديمة يمثل كونفوشيوس اتجاهاً تنويريا داخل الحضارة الصينية. فقد أنزل الدين من السماء إلى الأرض، ومن عبادة الآلهة إلى التفكير فى أحوال الناس، وحول الفكر الصينى من الدين إلى الأخلاق، ثم من الأخلاق إلى السياسة. ونقل الممارسات الدينية والشعائر والطقوس من الخارج والأشكال والرسوم إلى الداخل والتقوى الباطنية. وقامت التاوية بنفس الشىء. فالدين فضيلة، والإيمان هو الطريق. وركزت الشنتوية على دين الدولة، وعبادة الامبراطور، على الدين السياسى العلمى وليس على الدين العقائدى النظرى. وهذا كله اتجاه تنويرى فى فهم الدين.

كما قامت البوذية فى الهند بنفس الشىء عندما نقد بوذا تعدد الآلهة فى الهندوكية من أجل الاستنارة الداخلية، وتحول من الطقوس والشعائر والممارسات الخارجية إلى حياة الفضيلة القلبية.وأصبحت البوذية مرادفة لحياة السلام الداخلى وطريق التسامح الإنسانى وهى قيم فلسفة التنوير. بل إن «بوذا» يعنى المستنير كما تعنى البوذية حياة الاستنارة. وكما أدت فلسفة التنوير إلى ثورة سياسية كذلك أدت البوذية إلى ثورة روحية. فقد تنازل الأمير بوذا عن عرش أبيه كى يهيم على وجهه فى الصحراء داعياً إلى حياة الفضيلة وطريق الخير.

وفى فارس كانت المانوية حركة تنوير كذلك فى صراع النور ضد الظلمة، والعلم ضد الجهل، والخير ضد الشر. كما تصورت الزمان ثلاث لحظات، الماضى والحاضر والمستقبل ممهدة بذلك الطريق إلى فلسفة التقدم. وغايتها تحرير الفرد واطلاق طاقاته الحبيسة من أسر الظلم والجهل والظلمة. والزراد شتية أيضاً حركة تنويوية تقوم على ثنائية مشابهة للمانوية، وتركز على الأفكار الخيرة، والأقوال الخيرة، والأفعال الخيرة مستلهمة الخير فى طبيعة الإنسان. انتقل الدين فى فارس من الطبيعة إلى النفس، ومن الكون إلى الإنسان، ومن الخارج إلى الداخل كما هو الحال فى حركة التنوير.

وفى بابل وآشور ارتبط الاله الواحد بالزراعة وبحقوق المزارعين. ولم ينفصل الدين عن

حياة الناس بل كان ترجمة لهذه الحياة على مستوى العقائد. فالدين للحياة كما هو الحال فى فلسفة التنوير. وخرجت العلوم الرياضية والفلكية من ثنايا الدين. فارتبط الدين بالعلم والعمران.

وفى مصر القديمة كانت عبادة آمون، الآله الواحد، حركة تنويرية في دين مصر القديم، ونقلاً للدين من الخارج إلى الداخل، ومن الآلهة إلى الاستنارة الداخلية، وتحقق الدين فى الحقيقة والعدالة كمثل علياً للشعب والتأكيد على قانون الاستحقاق فى الدنيا والآخرة، وانبثاق العلوم الرياضية والطبيعية والفنون والآداب من ثنايا الدين. فالدين حضارة وعمران.

ولدى اليونان عُرف عصر بركليس بأنه عصر التنوير حيث ازدهرت العلوم والفنون والآداب. فظهرت الفلسفة تنقل الفكر اليونانى من مرحلة الأسطورة إلى مرحلة العقل. وجاء السوفسطائيون للبحث فى معانى الكلمات، ولتحليل اللغة، ولتوضيح الأفكار حتى يكون المجتمع أكثر دراية بلغته ومعانى ألفاظه وطرق استعمالها. واعتمدوا على وسائل الجدل وطرق البرهان. وحاورهم سقراط ليزيد من الايضاح، وليحول هذا الجدل لصالح الفضيلة والأخلاق، وليثبت وجود المعانى المطلقة والمبادئ العامة والحقائق الثابتة. وأكد أفلاطون دور العقل فى المعرفة الحقة بعيداً عن تغيرات الواقع الحسى. أما أرسطو فقد حلل الأفكار فى التاريخ، ووصف تقدم الفكر اليونانى. واتجه إلى الطبيعة معتمداً على المعارف الحسية. فكانت الفلسفة اليونانية بكل اتجاهاتها نموذجاً للتنوير.

وفى اليهودية ظهرت حركة التنوير مرتين، الأولى فى الأندلس مع المسلمين والثانية فى الغرب فى فلسفة التنوير. ظهرت الفلسفة العقلانية لأول مرة فى تاريخ اليهودية مع المسلمين فى قرطبة وغرناطة واشبيلية وطليطلة. فقد حاول الفلاسفة اليهود مثل سعيد بن يوسف فى مصر وموسى بن ميمون فى الأندلس تأسيس فلسفة عقلانية أسوة بالمسلمين، وتحدثوا عن الأدلة على وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس. وأسسوا قواعد عقلية منطقية لعلم اللغة، وأولوا النصوص الدينية. كما نشأ لديهم العلم الرياضى والطبيعى بعد اثبات قدرة العقل واستقلال الطبيعة واطراد قوانينها. والثانية فى الغرب عند اسبينوزا ومندلسون والاصلاحيين. فرفض اسبينوزا عقائد اليهود حول شعب الله المختار وأرض المعاد والميثاق الخاص، وأثبت ميثاق أبدياً قلبياً أخلاقياً لكل فرد يدخله بارادته الحرة وليس للجماعة العرقية مهما كان سلوكها وعصيانها. وطبق اسبينوزا قواعد النقد العقلى على الكتب المقدسة وأثبت تحريفها. كما رفض الحكم الثيوقراطى من أجل قيام حكم ديموقراطى، مواطن حر فى دولة حرة. ونقد سيطرة الكهنة والاحبار على الدولة وتوسطها

بين الحاكم والشعب، وأقام الحكم على نظرية العقد الاجتماعى الذى يكون الحاكم فيها ممثلاً للشعب وليس خليفة الله على الأرض[1]. وسار مندلسون فى نفس التيار محكماً العقل فى التراث اليهودى. واستمرت حركة التنوير فى القرن التاسع عشر فى اليهودية الاصلاحية التى ترفض الصهيونية، وتحيل اليهودية إلى تراث عقلانى روحى باطنى.

ولم يكن التنوير اليهودى قاصراً فقط على التراث اليهودى الإسلامى أو الغربي بل كان حركة دائمة منذ نشأة الدين اليهودى ومعارضة الأنبياء سلطة الملوك والاحبار من أجل تأسيس الدين على أساس قلبى باطنى بعيداً عن السلطة والكهنوت. وكانت الأسينية حركة تنوير قمته عند فيلون بفضل الفلسفة اليونانية. فأول التوراة تأويلاً رمزياً بحيث تتفق مع قوانين العقل ومقتضى الأخلاق.

وكانت المسيحية ذاتها حركة تنورية دخل العقيدة اليهودية كما يتضح ذلك فى المواعظ على الجبل. فليس المهم هو الأفعال الخارجية بل التقوى الباطنية، وليس القصد هو الصدقة المادية بل طهارة القلب. كما تؤكد رسالة يعقوب أهمية الفعل لا القول. وتبرز الأناجيل المتقابلة أهمية المحبة والطاعة والتواضع والتسامح والتوبة على العقائد والشعائر والطقوس الخارجية. وحاولت مدرسة الإسكندرية اعادة فهم العقائد فهما عقلياً بتأويل النصوص. ثم تحولت المسيحية إلى اشراقية باطنية عند أوغسطين. فالمسيح معلم داخلى فى قلب كل إنسان. وفى العصر المدرسى قامت المسيحية على العقل وعلى الطبيعة كما قامت على الإنسان من قبل وذلك تحت أثر الفلسفة الإسلامية وترجماتها إلى اللاتينية.

والفلسفة الإسلامية ذاتها تنويرية داخل التراث الإسلامى. بل إن الإسلام ذاته منذ نشأته كان تنويراً بالنسبة لمراحل الوحى السابقة. فقد قام الإسلام منذ البداية على العقل وطلب البرهان، وعلى الطبيعة وسنتها المطردة، وعلى حرية الإنسان ومسؤوليته، وعلى المساواة الاجتماعية، وعلى الشورى كنظام اجتماعى، وعلى التاريخ كما هو واضح فى قصص الأنبياء. فالإسلام دين العقل وليس دين السر، ودين الطبيعة وليس دين ما يأتى من فوق الطبيعة. والإنسان فيه مركز الكون، وخليفة الله فى الأرض. والمجتمع الإسلامى بلا طبقات وبلا سيطرة الأقلية على الاغلبية، فالملكية عامة. وهى وظيفة اجتماعية. للإنسان حق الانتفاع والتصرف والاستثمار وليس له حق الاكتناز والاحتكار والاستغلال. والحاكم ممثل

---

(١) اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، دار الطليعة بيروت ١٩٧٩، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٦.

للشعب وليس ممثلاً لله. تجب له النصيحة، ويتوجه إليه أهل العلم والاختصاص بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وتجب عليه الثورة إذا عصى وخرق القانون. تلك هى مبادئ الإسلام وهى نفسها مبادئ التنوير. وقد ظهر ذلك فى كل علم من العلوم القديمة. ففى علم أصول الدين فى مبدأ العدل، الإنسان حر عاقل مسؤول، والامامة عقد وبيعة واختيار. وفى علم أصول الفقه، المصالح العام أساس التشريع. وفى علوم الحكمة، العقل أساس النقل، ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل. وفى علوم التصوف،الطبيعة مصدر للحق.

وفى أفريقيا ظهرت حركات التنوير فى دياناتها، لدى أنبياء البانتو[1]. كما ظهرت فى أيديولوجيات أفريقيا الحديثة مثل «الوجدانية» و«الزنجية». وظهرت فى أمريكا اللاتينية فى «لاهوت التحرير» الذى يتحرر فيه كل مواطن ويتساوى مع الجميع. فالتنوير إذن عام فى كل حضارة ولدى كل شعب ولا يقتصر على الحضارة الأوربية وحدها وعلى الشعوب الأوربية خاصة.

إنما نشأ التنوير الأوربى فى ظروفه الخاصة، ضد سيطرة الكنيسة وأرسطو على العلوم وعلى الشعوب منذ عصر النهضة حتى الآن. ففى عصر النهضة انتصر القدماء على المحدثين، وتعامل العقل مع الطبيعة، وأصبح الإنسان مركز الكون. وبلور ذلك كله ديكارت فى بداية العصور الحديثة فى القرن السابع عشر فى مقولته «أنا أفكر فأنا إذن موجود»، وجعل العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس. ثم طبقه اسبينوزا فى الاستثناءات الديكارتية فى الدين والسياسة. فخرج الدين العام الشامل والحكم الديموقراطى. ثم وضع كانط فى القرن الثامن عشر سؤال ما التنوير؟ وحاول أن يجيب عليه بأنه خروج الإنسان من حالة كونه قاصراً أى عاجزاً عن استعمال ذهنه دون الاستعانة بالآخرين بسبب نقص الشجاعة، وقبول الوصاية عليه. التنوير هو الاعتماد على العقل المستقل والذى منه تتولد الارادة الذاتية. وحول هردر العناية الالهية إلى قانون فى التاريخ يقوم على التقدم تدريجياً من مرحلة العزيزة العقلية حتى مرحلة العقل. وقام فيكو بنفس الشىء فى إيطاليا[2]. وكان التنوير فى فرنسا أكثر جرأة عن التنوير فى ألمانيا، فتصدى للأسطورة والخرافة وللحرب والتعصب، وللملكية والاقطاع على ما هو معروف عند فولتير[3]. وطالب روسو بالعودة إلى الطبيعة،

---

(1) Hassan Hanafi : Bantu Prophets in South Africa, in "Religious Dialogue and Revolution, pp. 225- 30, Anglo- Egyptian Bookshop, Cairo 1977.

(٢) لسنج : تربية الجنس البشرى ص ١٣٧ – ١٣٩ .

(٣) القاموس الفلسفى لفولتير فى قضايا معاصرة ج٢ فى الفكر الغربى المعاصر ١٠٠ – ١٣٠ .

وبين صلة الحاكم بالمحكوم فى العقد الاجتماعى. وفى انجلترا بين لوك معقولية الدين المسيحى، وصلة المواطن بالدولة. ونقد هيوم المعجزات ومظاهر الخرافة فى الدين. وتحول التنوير إلى ثورة عارمة فى الثورة الفرنسية. وحاول اليسار الهيجلى فى المانيا فى القرن التاسع عشر القيام بما قام به التنوير الفرنسى فى فرنسا ولكن فشلت ثورة ١٨٤٨ . فالاقطاع مازال قوياً ، وعودة الملكية إلى فرنسا مازالت فى الأذهان.

وكان ذلك بداية انحسار التنوير عن الغرب. ثم انقلابه إلى ضده كما بين أدورنو وهوركهايمر فى «جدل التنوير». فظهرت الاتجاهات اللاعقلانية فى القرن العشرين وأصبح اللامعقول أو العبث هو مطمح الفيلسوف والأديب. وكما مات الله فى التنوير لصالح الإنسان، مات الإنسان أيضاً لصالح لا شىء. وبدل أن كانت الطبيعة تحرراً وبديلاً عن الله أصبحت مكاناً للتلوث وللنفايات. وبدلاً من حرية الإنسان وديموقراطية المجتمع انقلب الإنسان إلى عنصرى، والمجتمع إلى فاشى ونازى. وبدلاً من المساواة والعدالة الاجتماعية تحول التنوير إلى ليبرالية ثم إلى رأسمالية ثم إلى استغلال واحتكار ثم إلى استعمار باعتباره أعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية.

لقد انقلب التنوير الأوربى إلى ضده نظراً لأن مبادئ التنوير كانت محدودة من الداخل والخارج، من بنيتها ومن مجالها[1]. كان العقل أحياناً مبرراً للوضع القائم دينى أو رأسمالى، مؤسساً إياه على مزيد من العقلانية والشرعية بدلاً من السلطة الدينية أو الدينوية. فأصبح إيماناً عقلياً خاصة فى ألمانيا. وكانت الطبيعة مادية فتحولت إلى تجريبية صرفة فى القرن التاسع عشر ثم فرضت نفسها على الذهن والشعور مما أثار الفكر الغربى المعاصر ضد المادية التجريبية وضد علم النفس الفزيولوچى. وظهر الإنسان النسبى، مقياس كل شىء وليس الإنسان الكلى العام الذى لا تحده حدود الجغرافيا أو التاريخ. كما بدت الحرية غير عاقلة أو مسؤولة، حرية مجانية بلا هدف أو باعث. وانتهت المساواة إلى طبقية، والعدالة الاجتماعية إلى ظلم اجتماعى. وانحسر مفهوم التقدم فى الانتاج الصناعى وليس فقط تقدم الوعى الإنسانى. فانتهى الأمر إلى النكوص والانهيار كما هو واضح فى فلسفات الأفول والعود الأبدى.

لقد تحطمت مبادئ التنوير على الحدود الجغرافية للغرب. فلم تنطبق إلا داخلها. أما فى الخارج فانقلبت إلى عكسها. وصدر الغرب إلى الشعوب فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية

---

(١) لسنج: تربية الجنس البشرى ص ٢٠٦- ٢٢٣.

اللاعقل والقهر والخرافة والظلم والتخلف، ومارس أبشع أنواع العنصرية، وتاجر فى العبيد، واستعمر واحتل واستغل، وقتل وشرد باسم حضارة حقوق الإنسان والمواطن. كان التنويرالأوربى ضد الآخر خاصة الشرق. وأصبحت صورة الشرق فى كتابات التنوير بين الأوربيين صورة الانحطاط والتخلف والجهل والتعصب والقهر. ثم ذاع التنوير الأوربى وأصبح بالضرورة ضد التراث، أى تراث، مؤكداً ضرورة القطيعة مع الماضى. فالعلاقة بين الماضى والحاضر علاقة انفصال وليست علاقة اتصال. وشاع هذا النموذج خارج الغرب. فشق الثقافة الوطنية لدى الشعوب غير الأوربية إلى أنصار القديم وأنصار الجديد، إلى السلفية والعلمانية، حرباً طاحنة بين الأخوة الأعداء. وتم تعميم التجربة الأوربية المحلية خارج حدودها لدى شعوب أخرى لم تمر بنفس الظروف، الكنيسة وأرسطو. وانتهى التنوير الأوربى خارج حدوده إلى تغريب صرف، وتبعية للغرب، واعتبار نموذج خاص هو النموذج العام الذى على كل شعب أن يحتذيه.

التنوير إذن تراث عالمى وليس ظاهرة أوربية صرفة. بل أن التنوير الأوربى حالة خاصة للتنوير العام، لها حدودها ومنطلقاتها وظروفها. ولا يمكن تعميمه على غيره من الحالات فى ظروف مخالفة ولدى حضارات خاصة وثقافات نوعية. إنما هى علاقة المركز بالاطراف التى تجعل التنوير الأوربى هو النموذج وعلى باقى الاطراف اللحاق والتبعية والتقليد. فهل تقبل الاطراف؟ ألا يمكن تعدد المراكز حتى يصبح التنوير ظاهرة إنسانية متعادلة ومشتركة بين جميع الشعوب ؟

(١٥)
الاستشراق

الاستشراق هو هذه المجموعة من الدراسات التى قام بها الباحثون الأوربيون فى أوج النهضة الأوربية وإبان المد الاستعمارى الأوربى عندما أرادت أوربا جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية أى فى المستعمرات خارج أوربا. كان الغرض من الاستشراق والتبشير آنذاك هو التمهيد لجنود الغزو العسكرى أولاً، والاقتصادى ثانياً، والثقافة ثالثاً، من عدة أجيال من المستشرقين. لذلك سادت الدراسات اللغوية حتى يمكن مخاطبة الشعوب، والتاريخية حتى يمكن معرفة تاريخها، والثقافية حتى يمكن التعرف على حضارتها ومكوناتها الذهنية. لم يكن الغرض العلم للعلم أو المعرفة للاطلاع أو توسيع دائرة التاريخ خارج المركز إلى الاطراف. وقد شارك فى هذه الدراسات كل الباحثين من دول الغزو الحديث: أسبانيا، وفرنسا، وألمانيا، وهولندا، وبلجيكا، وإيطاليا، وانجلترا، وروسيا ثم أمريكا.

وبالرغم من تنافس الدول الغربية فيما بينها على المستعمرات الجديدة إلا أنها كانت متقفة فيما بينها على تقسيم الاطراف. فالمناطق شاسعة، وكل دولة لها أطماعها فى مناطق معينة مختلفة عن مناطق الاطماع للدول الأخرى. فأطماع بريطانيا فى الهند والطرق المؤدية إليها، مصر، وعدن. وأطماع فرنسا فى الساحل الجنوبى للبحر الأبيض المتوسط، فى شمال أفريقيا، الجزائر، وتونس، والمغرب، وعلى السواحل الشرقية له فى سوريا ولبنان. وأطماع أسبانيا والبرتغال نحو العالم الجديد فى جزر الهند الغربية وفى أمريكا الوسطى. وأطماع هولندا فى جزر الهند الشرقية، اندونيسيا. وأطماع المانيا فى وسط أفريقيا، وايطاليا فى ليبيا والحبشة، وروسيا فى الجمهوريات الإسلامية فى آسيا الوسطى... الخ. فهناك أوربا الموحدة فى الهدف والمصير ضد لا أوربا المفرقة الموزعة الاسلاب. فالتناقض الرئيسى بين أوربا وغيرها، بين المركز والاطراف، والتناقض الثانوى بين علماء المركز فى أنجع الوسائل لتحقيق الهدف المشترك تحت ستار العلم والموضوعية والحياد. فهو خلاف ظاهرى وليس

طلب منى الصديق د. سالم حميش استاذ الفلسفة بآداب الرباط بالمغرب الشقيق الاجابة على هذه الاسئلة لنشرها فى كتاب عن الاستشراق. ولكنه نشر ردودى فى مجلة الوحدة، السنة الثامنة، العدد ٩٦ أيلول – سبتمبر ١٩٩٢.

تناقضاً جوهرياً، تباين فى وجهات النظر وليس صراع قوة، تباين فى الاجتهادات وليس تضارباً فى الأهواء.

فإذا ما كشف العلماء والدراسون من الاطراف وحدة الهدف فى الاستشراق المركزى بالرغم من اختلاف الوسائل فسرعان ما يبدون فى نظر الاستشراق وكأنهم غرباء على الميدان، دخلاء على العلم، مطلعين على الاسرار، كاشفين النقاب عن دعوى العلم الظاهرية وحقيقة الهيمنة الباطنية. وسرعان ما يبدو التناقض الرئيسى بين علماء الاطراف وعلماء المركز، بين وظيفة العلم فى تحرر الشعوب والاوطان وبين استخدام العلم للسيطرة والغزو. وصراع العلماء مقدمة لصراع القوى، ونقد الاستشراق أحد مظاهر معركة التحرر، تحرر الذات من أحكام الغير، وانطلاق الانا من قبضة الآخر على مستوى التصور والرؤية. فإذا ما حدث ذلك كما هو الحال عند أنور عبدالملك وادوارد سعيد وغيرعم سرعان ما ينقلب علماء المركز وباحثوه إلى الدفاع، وخير وسيلة للدفاع هو الهجوم، ورد كشف الستار إلى أيديولوچيات الشعوب المقهورة، والحساسية المفرطة تجاه الاستعمار، والاخطار المنهجية فى قسمة الشرق إلى ظاهرى استشراقى معرفى، وجوهرى وطنى وجودى. ومن ثم تصبح أحكام الذات التى تعبر عن حركتها فى التحرر مجرد أحكام ذاتية، صرخات وجودية، تعبر عن أزمة، وتكشف عن عقدة نقص تجاه الآخر. ويصبح الاستشراق هو العلم، ونقد الاستشراق هو الأيديولوچيا، قلباً للموازين، وتبادلاً للأدوار.

نقد الاستشراق إذن جزء من حركة التحرر العربى والإسلامى بل وفى العالم الثالث كله. فبعد جلاء قوات الاحتلال، وتحرر الأراضى، وبداية الاعتماد على الذات فى التنمية والتقدم، بقى أن يتم تحرر الذات من أحكام الآخر، أن تتحرر من هذه الصور النمطية التى قيدها بها الاستشراق. وكما كان الاستشراق حركة تاريخية وقت العنفوان الأوربى، وسيطرة المركز على الاطراف فإن نقلا الاستشراق حركة تاريخية كذلك إكمالاً لحركة تحرر الشعوب المستعمرة، تخليصاً لثقافات الاطراف من سيطرة أحكام المركز ومناهجه ومفاهيمه ونتائجه. نقد الاستشراق هو استشراق مضاد أو على الأقل أحد أوجهه، ضرورة معرفية، وشرعية وجودية. يهدف أولاً إلى رد الاستشراق إلى ظروفه التاريخية التى نشأ فيها، واثبات أنه ليس دراسة موضوع بل أنه موضوع دراسة، وأنه محدود بحدود الغرب وبأهدافه وتاريخه ونشأة علومه وربما بنهايته وأفوله على رأى فلاسفة التاريخ المعاصرين اشبنجلر وتوينبى وجارودى. فالاستشراق ليس علماً على الاطلاق، يكشف عن حقيقة بل هو سلاح فى أيدى الدول الغربية لتحجيم الأنا وهيمنة الآخر، يكشف عن الغرب، عقليته وتاريخه وأهدافه

ومناهجه أكثر مما يكشف عن الموضوع المدروس، شعوب القارات الثلاث. ويمكن للباحثين الوطنيين مراجعة الاستشراق مناهجاً ومفاهيماً ونتائجاً وأحكاماً، بالرغم مما يتطلب ذلك من دقة وعلم وطول وقت وعظيم جهد. يستعمل الاستشراق عدة مناهج واعية أو لاواعية. وتسيطر عليه تيارات غلبت على الفكر الأوربى حيناً. مثل ذلك المنهج التاريخى الذى يرصد وينسق ويرتب ويصف دون ادراك للدلالات والمعانى، خالطاً بين المعلومات والعلم، بين المادة العلمية وتحليلها أو قراءتها، والمنهج التحليلى الذى يحلل الظواهر لدرجة ضياع المدلول الكلى، والمنهج الاسقاطى الذى يكشف عن عقلية الباحث أكثر مما يكشف عن موضوع البحث، ومنهج الأثر والتأثر الذى يفرغ الحضارة المدروسة من إبداعها الذاتى محيلاً أياه إلى مصادر خارجية[1]. ومن المفاهيم السائدة العقلانية بمعناها الأوربى، والفصل بين الدين والدولة بتاريخه الأوربى، ونشأة العلم ضد الإيمان كما نشأ فى الغرب، وعقليات الشعوب وشخصياتها كما هو الحال فى الأحكام العنصرية والرؤية الشعوبية الغربية. ومن النتائج الشائعة الحكم على الثقافات بالتقليد ونقص الابداع والتناقض والبدائية والسحر والخرافة، والتقابل بين الآرية والسامية. صحيح أن أمثال هذه النتائج قد خفت وخفتت ولكنها أخذت أشكالاً أخرى فى العلوم الإنسانية خاصة انثروبولوچيا الثقافة، «الإسلام تحت الملاحظة» Islam Observed لجيرتز Gertz مثلاً. فالشعوب والثقافات المدروسة موضوعات للملاحظة كما هو الحال فى علم النفس الحيوانى لمعرفة آليات السلوك الإنسانى.

السؤال الثانى

إن نقد ماسنيون للنزعة التاريخية الوضعية ونسيان التجربة الحية الأصلية فى الاستشراق الغربى نقد صحيح. وقد كانت الحياة نفسها موضوعاً لتحليلات الصوفية فى التجارب الذوقية ووصف ارتقاء الروح فى المقامات والأحوال. يذكّر ماسنيون بالجانب المنسى فى الاستشراق حتى يظهر جدل الخارج والداخل، المادة والروح، الظاهر والباطن، السطح والعمق، التاريخ والشعور. ولكن ماسنيون ينتقل من النقيض إلى النقيض. لقد درست معه لمدة عامين ١٩٥٦– ١٩٥٨ فى مكتبته الخاصة فى منزله فى سولفرينو. وهو الذى نبهنى إلى علم أصول الفقه الذى لم أكن قد درسته من قبل بالرغم من تنبيه مصطفى عبد الرازق على أهميته ودلالته على ابداع المسلمين وتأسيس العلوم. وهو الصوفى المفتون بالحلاج.

---

(١) حسن حنفى: التراث والتجديد، ص٧٧– ١٠٨، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ٧٧ – ١٠٨.

كان لجوؤه إلى الباطن والتجربة الحية لقاء إسلامياً مسيحياً، فالحلاج المصلوب إحدى تجليات السيد المسيح. وحياة الحب حياة مشتركة بين الإسلام والمسيحية. ففى التصوف يلتقى الدينان. فهل الذوق وحده هو أساس الإسلام؟ وأين العقل أساس النقل؟ وأين التشريع والدولة ونظام العالم؟ لم يأخذ ماسنيون من الإسلام إلا ما اتفق مع المسيحية من أجل فهم مسيحى للإسلام، وترك خصوصية الإسلام فى العقل والتشريع مقابل خصوصية المسيحية فى الإيمان وملكوت السموات، «مملكتى ليست فى هذا العالم». لذلك أسس «دار السلام» من أجل الحوار الإسلامى المسيحى. فبدل العداء التقليدى الكامن فى الاستشراق التقليدى، هناك الوئام الجديد بين المسيحية والإسلام لحساب المسيحية. وعلى أية حال الوئام الإسلامى المسيحى أفضل من العداء الغربى الإسلامى. ولكن هل يسير التاريخ بالامنيات؟ وقد يقول البعض أن الهدف وهو الاحتواء والهيمنة لم يتغير فى كلتا الحالتين بالرغم من اختلاف الوسائل والأدوات، مرة بالعداء الواضح، ومرة بالاستمالة والقول الحسن.

وعلى هذا النحو يمكن لكل مستشرق استعمال مادته الإسلامية لاثبات غايته الخاصة. البعض يثبت أن روح الحضارة الإسلامية كما بدت فى التصوف عامة، والحلاج المصلوب خاصة هى المسيحية. والآخر يثبت أن جوهر الحضارة الإسلامية كما بدأ فى الفقه عامة وفى التشريع خاصة هى اليهودية. وثالث يؤكد أن تأكيد الإسلام على المساواة والعدالة الاجتماعية وتحريمه الربا، وكنز الأموال، واحتكاره بين قلة من الأغنياء، واعتبار العمل وحده مصدر القيمة، وحق الحاكم فى المصادرة للمال العام والتأميم لما به مصالح العباد قد تعطى مستشرقاً حديثاً قراءة ماركسية للإسلام. كما قد تدفع روح التجارة والربح، والتفاوت فى الرزق، والنشاط التجارى الحر، واقتصاد السوق مستشرقاً حديثاً آخر لقراءة الإسلام قراءة رأسمالية. ومن ثم تصبح الحضارة الإسلامية مادة لتأييد المسيحية واليهودية أو لتدعيم الماركسية والإسلام دون بحث فى روح الحضارة الإسلامية ذاتها، لا كوسيلة بل كغاية.

يستحيل تزويق الاستشراق وجعله أكثر قبولاً عند الشعوب فى القارات الثلاث. ومع ذلك يمكن أن تكون له مصداقيته إذا ما رفض المستشرق الجديد المركزية الأوربية، ولم يقسم العالم إلى مركز وأطراف، إلى حضارة نموذجية وحضارات تقتفى الآثار، إذا ما حاول المستشرق النابه بيان خصوصيات ثقافات الشعوب وابداعاتها عبر التاريخ، إذا ما كان عادلاً فى كتابة تاريخ الإنسانية ونصيب كل الشعوب على قدر متساو فيه. ويمكن للمستشرق المتحرر من العنصرية الدفينة فى أعماق الوعى الأوربى أن يبدأ الاستشراق بنقد الغرب حتى

يتحرر منه ومن قوالبه وتصوراته ورؤاه للعالم، وأن يساهم فى رده إلى حدوده الطبيعية، واثبات تاريخيته. ثم بعد ذلك يدرس شعوب القارات الثلاثة وثقافاتها بذهن حر، ومنهج أصيل نابع من الموضوع ذاته الذى اتحد به دون استعلاء أو مغايرة. هذا هو صك النجاة للاستشراق، وتلك شهادة براءة الذمة حتى تكون له مصداقية جديدة.

كما يمكن للمستشرق أن يبدأ دراساته دون أحكام مسبقة وبتجرد تام قدر الامكان، مدركاً أن لكل حضارة خصوصيتها، ولكل ثقافة بنيتها، وأن العلم والنهضة والتقدم والعقلانية والنزعة الإنسانية والحرية والعقد الاجتماعى ليس حكراً على ثقافة دون ثقافة، وليست ابداع الحضارة الأوربية وحدها بل موجودة فى كل حضارة بصور مختلفة، وفى ظروف مختلفة، وبلغة مغايرة، الكونفوشيوسية فى الصين، والبوذية فى الهند، والمعتزلة فى الإسلام، والفلاسفة فى اليهودية... الخ. ويتطلب ذلك نوعا من مجاهدة النفس، والتخلص من الأحكام المسبقة التى يتعلمها المستشرق وهو فى مرحلة الدراسة والتكوين فى نظمه التعلمية، وأن يكون مسيحياً أكثر مما هو عليه بمعنى حب الجار، وعشق الروح، والتأمل فى ملكوت السموات حتى يتخلى عن عنصريته الدفينه، ورومانيته أو جرمانيته أو افرنجيته القديمة التى طغت على روح المسيحية، وترسبت فى الأعماق حتى أصبحت المسيحية مجرد شعائر وطقوس. إن دراسة الأنا للآخر هو جزء من العلاقة العامة بين الأنا والآخر. فإذا كانت علاقة صراع كان العلم أحد مظاهره. وإذا كانت علاقة تعلم متبادل وتعارف بين الثقافات أصبح الاستشراق أحد مظاهر هذه التعددية الثقافية التى تتجه نحو مثل إنسانية مشتركة.

السؤال الثالث

وكرد فعل على النزعة التاريخية والوضعية التى سادت الاستشراق خاصة فى القرن الماضى نشأ استشراق جديد يحاول تطبيق مناهج العلوم الإنسانية الجديدة والاستفادة منها. فالاستشراق فى النهاية خاضع فى نشأته وتطوره ومناهجه وتصوراته إلى ما يحدث فى الغرب من تطور فى العلوم ومناهجها. بل أن «مؤتمر المستشرقين» التقليدى قد تحول إلى «مؤتمر العلوم الإنسانية فى أفريقيا وآسيا» بعد أن شاعت كراهية اللفظ القديم، وورثه اللفظ الجديد الذى يبدو أكثر موضوعية وحياداً عند الكثيرين.

والحقيقة أن هذا التطور الجديد للاستشراق إنما هو خاضع فى أغلب الاحيان، ليس إلى أزمة الاستشراق فى ذاتها، بل إلى تطور العلوم الإنسانية فى الغرب ذاته خاصة وأن الاستشراق يتعرض لعلوم اللغة والتاريخ والفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم

الأخلاق وعلم السياسة، وكلها علوم إنسانية. كما أن استعمال المناهج الجديدة للعلوم الإنسانية لا يعارض الهدف العام للاستشراق كعلم وهو فيض أوربا خارج حدودها كذات دارس وكمناهج للدراسة. ومن ثم يتم الترويج للثقافة الغربية، موضوعاً ومنهجاً، من خلال الاستشراق التقليدى المجدد ومن خلال العلوم الإنسانية الجديدة. وبالتالى يتم ضرب عصفورين بحجر واحد.

والحقيقة أن الاستشراق الجديد الذى يقوم على التفسير والفهم والتأويل والتنظير لا يهدف إلى حل أزمة الاستشراق التقليدى بقدر ما يتبع «موضة» التجديد فى الغرب، فى الفكر وأنماط الحياة. فلاشىء فى الغرب، علماً أو سلوكاً، ثابت على نمط واحد. كما يخضع ذلك لمزاج المستشرق ودرجة تكوينه الفلسفى والعلمى ومدى رغبته فى الخروج على الاستشراق التقليدى. وغالباً ما يجمع بين تخصصين، الدراسات الإسلامية وأحد فروع المعرفة الإنسانية فى الغرب فى نفس الوقت أو على مرحلتين متتاليتين فى حياة الباحث المستشرق. ولكن فى هذه الحالة تكون مادة البحث الإسلامية هى مجرد مادة لاختبار صدق الفروض العلمية الجديدة المستمدة من العلوم الإنسانية، تصورات أو مناهجاً. ليس المقصود هو الكشف عن دلالات جديدة للدراسات الإسلامية بل جدوى استعمال أدوات التحليل الجديدة ومدى صدقها فى مواد جديدة، مثل الدراسات الإسلامية، خارج المادة القديمة الأصلية التى نشأت منها أى العلوم الإنسانية الغربية. وحتى فى هذه الحالة يستمر الجدل القائم بين مركب النقص ومركب العظمة، بين موضوع الدراسة والذات الدارس، بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. فلولا هذه المناهج الجديدة لما أمكن التعرف على دلالات جديدة للدراسات الإسلامية. هى الروح، والحضارة الإسلامية هى المادة. هى المعنى، والموضوعات الإسلامية هو الشىء. بل يتعالى المستشرق الجديد على أقرانه من قدماء المستشرقين التقليدين وعلى الباحثين المسلمين الذين مازالوا واقعين فى مناهج التكرار للمادة القديمة دون جديد أو الخطابة والدفاع عنها دون نقد أو تحليل .

والنتيجة النهائية لهذا الاستشراق الجديد هو الدخول فى متاهات لفظية وتصورية ومنهجية لا خروج منها. وتتم التضحية بموضوع الدراسة من أجل مماحكات الألفاظ وألاعيب المناهج الجديدة. ويكون الفشل لعصيان الموضوع القديم على المنهج الجديد، ويكون النجاح بفضل المنهج الجديد وتطبيقه على المادة القديمة. والتحدى الأعظم فى هذا الاستشراق الجديد هى الرغبة الفعلية فى الخروج عن مأزق الاستشراق الوضعى التاريخى القديم، وإيجاد مناهج جديدة مطابقة للمادة المدروسة ومن داخلها خاصة إذا كانت المادة المدروسة ذاتها منهجاً مثل النص أو التأويل أوالتنزيل أو العقل والنقل. بل أن هناك علوماً

بأكملها تجمع بين الموضوع والمنهج مثل علم أصول الفقه القائم على التنزيل وعلوم التصوف القائم على التأويل. فيمكن للموضوع المدروس أن يمد الباحث بمنهج ذاتى، وأن يفرض نفسه عليه باعتباره موضوعاً ومنهجاً فى آن واحد. أن التحدى الأعظم فى البحث العلمى هو مطابقة الموضوع للمنهج. وطالما يستعير الاستشراق الجديد المنهج من العلوم الإنسانية الغربية لموضوعه الإسلامى فستظل المسافة بعيدة بين الموضوع والمنهج إلى درجة عدم التطابق والتنافر والتضاد. أحياناً يختفى الموضوع كلية لصالح براعة المنهج الذى يدل بدوره على براعة الباحث. ويكون الهدف فى هذه الحالة اثبات ابداع المنهج وليس الكشف عن الموضوع. وكما كان الاستشراق القديم جزءاً من تاريخ الغرب وتطبيقاً لمناهجه التاريخّية الوضعية فإن الاستشراق الجديد القائم على الفهم والتأويل هو أيضاً جزء من الثقافة الغربية فى دورها الجديد وامتداد لمناهج المركز على موضوعات المحيط. فائدته هو الحث على التفكير والتدريب الفكرى وليس النتائج، الاطلاع على الحداثة وليس معرفة القديم، الصوت دون الصدى.

السؤال الرابع

إن أمثال هذه الأقوال: أن الإسلام فرقة مسيحية أو يهودية، وأن المسلمين لا يتقدمون إلامن خلال ارساليات التبشير وحذو النموذج الغربى، وأن النهضة الإسلامية الحالية وباء وبلاء لا تدل فقط على عمى معرفى أو خطأ فى الرؤية بل تكشف عن تعصب دفين تقليدى ومعروف فى أعماق الوعى الأوربى. ومن مظاهر هذا التعصب تفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها وانكار ابداعاتها منذ الأصول الأول فى الوحى حتى تحققاته التاريخية فى شتى العلوم العقلية النقلية أو العقلية الخالصة أو النقلية الخالصة، والتنكر لنهضتها الحالية التى أدت إلى التحرر من الاستعمار وانشاء الدول الوطنية الحديثة ولحركات الأصلاح الدينى التى منها خرجت معظم حركات الاستقلال الوطنى وكأن المجتمعات الإسلامية الحديثة غير قادرة على النهضة والتصنيع والعمران. وأن حدث فبتأثير من الغرب كنمط للتحديث كما نشأت الحضارة الإسلامية القديمة بتأثير من الحضارة اليونانية وغيرها من الحضارات الفارسية والهندية القديمة. ويتم تفريغ الابداع النظرى القديم من أجل تفريغ الابداع العلمى الحديث حتى نفتقر الروح والأرض معاً، ويكون الجدب الحضارى هو مصيرنا فى التاريخ.

والسبب فى ذلك ليس عمى أصحاب هذه المقالات لأنهم على وعى تام بمهمة التفريغ الحضارى التى يقومون بها عن قصد وروية. وليس غياب يقظة معرفية وتاريخية بل

حضورنية مع سبق الاصرار والترصد على أن الإسلام فرع لأصل غيره، وعلى أن الحضارة الإسلامية شرح لغيرها، وعلى أن المسلمين أطراف لمركز خارج عنهم. وليس غياب البعد النقدى بل لحضور زائد للنقد لدرجة الهدم والتنكر للموضوع ذاته. فالعقل النقدى سمة الغرب الحديث منذ عصر النهضة بالرغم من ظهور بعض النزعات اللاعقلية والارادية فيه فى العصر الحاضر. ويتم استعماله لاقصى حد لتفتيت أصول الإسلام ومصادره الأولى وارجاعها إلى مصادر سابقة. إنما السبب فى ذلك هو الموقف الكلي من الأنا تجاه الآخر، ومن المركز تجاه الأطراف، ومن المهيمِن والمسيطِر إلى المهيمَن والمسيطَر عليه.

هذا ليس مجرد أحساس باحثين وطنيين بل هو واقع فعلى للحالة الراهنة لبعض الدراسات فى تاريخ الأديان المقارن الذى مازال يكشف عن الصراع بين الحضارات والأديان تعبيراً عن الصراع بين الشعوب والأقطار. يعرفه الباحثون الإسلاميون باسم الأصالة والعلمانيون باسم العلم. وهو فى النهاية خطأ منهجي فى جدل التواصل والانقطاع فى مراحل الوحى وحوار الثقافات، وتغليب التواصل على الانقطاع فى الحالة الأولى، والنقل على الابداع فى الحالة الثانية عن سوء نية وليس عن نقص علم. فبين الإسلام من ناحية واليهودية والمسيحية من ناحية أخرى هناك تواصل. فهى مراحل ثلاثة متتابعة لوحى واحد، فيها خبرات الشعوب والدروس المستفادة من تجاربها. التوحيد واحد وإن تباينت الشرائع. وبينها أيضاً انقطاع نظراً لتبدل الظروف والأحوال، وتقدم التاريخ، وارتقاء الوعى الإنسانى: المعجزات كبرهان على النبوة فى اليهودية والمسيحية والعقل فى الإسلام، الإيمان فى المسيحية والنظر فى الإسلام، الاختيار فى اليهودية لشعب خاص ووعد خاص والعمل الصالح لكل فرد فى المسيحية والإسلام، السلطة الدينية فى اليهودية والمسيحية وصوت الضمير فى الإسلام، ملكوت السموات فى المسيحية وملكوت الأرض فى اليهودية والإسلام، الفضل الالهى فى اليهودية والمسيحية والتنزيه فى الإسلام. وبين الحضارتين اليونانية والإسلامية هناك أيضاً تواصل وانقطاع. فالتواصل فى الاعلاء من شأن العقل والمنطق والبرهان، والعمل الصالح القائم على التقوى والارادة الخيرة، والوسط المتناسب والاعتدال، والتوحيد بين الحق والخير والجمال، وتأسيس الدولة. وهناك انقطاع بين تعدد الآلهة والتوحيد، بين قدم العالم وخلقه، بين المحرك الذى لا يتحرك والرب المعتنى بالعالم. بل هناك علوم أخرى جديدة ليس لها سابقة عند اليونان مثل علم أصول الفقه، واستنباط الأحكام، ووضع قواعد المنهج الأستقرائى، وفلسفة التاريخ كما بدت عند ابن خلدون.

إن التقابل الوارد فى الاستشراق بين أوربا والإسلام، بين الغرب والعالم الإسلامى، وأحياناً بين المسيحية والإسلام أو بين التقدم والتخلف ليس تقابلاً عفوياً بل هو تقابل مقصود يكشف عن التمايز بين الأنا والآخر إلى حد التنافر والتناقض والتضاد. وهو ليس فقط تقابلاً جغرافياً، قارة فى مقابل قارة، أوربا فى مواجهة أفريقيا وآسيا لأن المسلمين فى أوربا والنصارى فى أفريقيا وآسيا. وليس فقط تقابلاً دينياً بين المسيحية والإسلام نظراً للتاريخ المشترك بين الدينيين، والأصول الواحدة لهما ولأنه كان فقط فى أحد مراحل العلاقة أثناء الحروب الصليبية. وليس تقابلاً ثقافياً فقط بين الغرب والعالم الإسلامى فالثقافة يحملها شعب وتعبر عن قوة. بل هو أيضاً تقابل بين شعوب، الشعوب المهيمِنة المسيطِرة والشعوب المهيمَن والمسيطَر عليها. وهو تقابل بين ثروات، الثروات المتراكمة فى المركز والثروات المنهوبة من الأطراف، تقابل الأغنياء والفقراء. وهو تقابل حضارى بين التقدم والتخلف، بين الأبيض والملون، بين الشمال والجنوب أحياناً ، وبين الغرب والشرق أحياناً أخرى.

ولكن القضية هو استخدام هذا التقابل لحساب من؟ يستخدمه الاستشراق لحساب أحد الطرفين على حساب الطرف الأخر، نظراً لانتماء المستشرق له. فهو أوربى مسيحى فى الغالب، ينتسب إلى حضارة متقدمة، ويعمل فى جامعات ومراكز أبحاث تصب فى مراكز الهيمنة والسيطرة. وهو أبيض يدرس الملونين. هى ازدواجية قائمة بالفعل، اقرار لواقع، واعتراف بوضع فى وعى الأوربى وتحرك لاوعيه، ومازال البعض منا تحت أثر أسطورة الثقافة العالمية الواحدة. هو تقابل لدى المستشرق بين الأنا والآخر، كما أنه تقابل لدينا بين الأنا والآخر. هو الأنا بالنسبة لنفسه والآخر بالنسبة لنا. ونحن الأنا بالنسبة إلى أنفسنا والآخر بالنسبة له. التقابل موجود يستعمله المستشرق لحسابه ولا نستعمله نحن كثيراً لحسابنا باستثناء الجماعات الأصولية. وهو أحد مظاهر العلاقة بين المركز والأطراف.

وحالياً هو تقابل فى الطبيعة وليس تقابلاً فى الدرجة فحسب نظراً لميل المقابلة لصالح أحد الطرفين. ولا يمكن أن تتعادل الكفتان إلا إذا استمرت المقابلة لحساب الطرف الآخر. فإذا ما تساوى الطرفان، وتعادلت الكفتان حينئذ فقط يقع الحوار بين اكفاء، والتبادل الثقافى بين أنداء. وإذا كان الآخر بالنسبة لنا قد تم تحجيمه عسكرياً فإنه مازال يفيض علينا اقتصادياً وثقافياً وحضارياً. التحرر من الآخر إذن عملية مستمرة بدأت منذ حركات الاستقلال الوطنى ولم تنته بعد نظراً لأن الآخر مازال حاضراً فينا كنموذج للتحديث

وكمصدر للعلم وكوطن بديل بعد هجرة الأوطان. فالتقابل أولاً وجودى وحياتى، يعبر عن أزمة حضارية ومسار تاريخى قبل أن يكون تقابلاً منطقياً أو معرفياً. وبعد أن تبدأ عملية التحرر، تحرر الأنا من حضور الآخر فيه كمركز له وأصل يتم التقابل المعرفى العلمى عن طريق وضع أسس لنهضة الأنا ووضع علم لنقد الآخر، وهو ما نحاوله منذ فجر النهضة العربية الحديثة ولم يكتمل بعد، وظل على مستوى الأصلاح الدينى أو بناء الدولة أو النهضة العلمية، وهى التيارات الرئيسية الثلاث فى فكرنا الحديث.

السؤال السادس

صحيح أن الاستشراق التقليدى كان هو «الجناح الفكرى لتجارة المجالات أو للتوسع السياسى» كما يقول جاك بيرك. ثم تجدد بعد ذلك فى القرن العشرين اعتماداً على العلوم الإنسانية خاصة الأنثروبولوچيا الثقافية. كما اتسع ميدانه حتى شمل مراكز الدراسات الأستراتيجية وخبراء الذهب الأسود. ومع ذلك فهو تركة الماضى مهما حاول التأقلم والتكيف مع ظروف العلم المتغيرة وحاجات الغرب المتجددة. فالبواعث لم تتغير، الهيمنة على الشعوب والثقافات موضوع الدراسة والسيطرة عليها واحتواؤها. إن أمكانية ظهور استشراق جديد تظل محدودة للغاية لأن الباحث الأوربى تراكم لتاريخه الخاص، وعنصريته الدفينه، وعصره الامبريالى، وتفوقه العلمى. لذلك نعاصر نحن نهاية الاستشراق كما نعاصر نهاية الاستعمار. ونعاصر بداية نهاية الاستشراق الجديد فى الأنثروبولوچيا الثقافية وفى علم اجتماع الثقافة لأنه محدود بمناهجه، ولم يعد استشراقاً بقدر ما هو علوم اجتماعية تطبيقية نسبية يمكن تطبيقها على كل الشعوب والثقافات بلا استثناء، فى الغرب وفى العالم الإسلامى على السواء، فى المركز وفى المحيط.

ولكن الذى يبقى هو الاستشراق المضاد أو الاستشراق معكوساً، وتبادل الأدوار بين الأنا والآخر، بدلاً من أن يكون الأنا موضوعاً للدراسة والآخر ذاتاً دارساً كما هو الحال فى الاستشراق، يصبح الأنا هو الذات الدارس والآخر هو موضوع الدراسة، وهو ما يمكن أن يسمى «علم الاستغراب»، يكون فيه الشرق ذاتاً والغرب موضوعاً. أن نهاية «الاستشراق» هى بداية «الاستغراب»، وأفول الغرب بداية لنهضة الشرق. وكما كان الاستشراق تعبيراً عن الهيمنة والسيطرة من الغرب على الشرق فإن الاستغراب تعبير عن تحررالشرق من سيطرة الغرب. وإذا كان الاستشراق القديم سيطرة فى الحقيقة وعلماً فى الظاهر فإن الاستغراب الحالى علم فى الحقيقة والظاهر، لاخفاء فيه ولاموارية. وإذا كان الاستشراق خاضعاً للأهواء والأمزجة والثقافات والبواعث للشعوب الأوربية فإن الاستغراب هو رد الاستشراق

إلى حدوده الطبيعية واثبات لتاريخية الثقافة الغربية، وجعلها موضوعاً للدراسة. وإذا كان الاستشراق تحت ستار الموضوعية والحياد قد كشف عن نفسه باعتباره هوى وانحيازاً فإن الاستغراب محاولة لرؤية الآخر على ما هو عليه، نشأة وتطوراً واكتمالاً ونهاية، تكويناً وبنية، مصدراً ومصيراً. الاستغراب هو تجاوز نقد الاستشراق إلى تحويل الاستشراق ذاته إلى البيئة التى خرج منها وإلى الوعى الذى عبر عنه وإلى الحضارة التى افرزته، رداً للجزء إلى الكل ثم دراسة الكل ذاته، مرة واحدة وبرؤية واحدة، وفى قبضة واحدة، أسراً له بدلاً من هذا التجوال الذى ينعم به بلا حدود. نهاية الاستشراق القديم والجديد معاً تتمثل فى التوجه إلى الوعى الأوربى ذاته ووضعه تحت المجهر، وأخذه موضوعاً للدراسة. حينئذ يبدو الاستشراق فيه أحد نشاطات ذهنه ومجالات بحثه. وإذا كان الغرب فى عصوره الحديثة منذ القرن الخامس عشر حتى القرن العشرين هو عصر الاستشراق فإن الشرق فى عصوره الحديثة منذ القرن العشرين حتى القرن الخامس والعشرين، هو عصر الاستغراب. نحن على مشارف علمين، الاستشراق والاستغراب، يعبران عن تقاطع مسارين، مسار الوعى الأوربى ومسار وعى الشعوب فى العالم الثالث. نحن فى لحظة تاريخية حاسمة يحدث فيها تحول جذرى فى مسار التاريخ: الآخر فى أفول والأنا فى صعود. والشواهد على ذلك كثيرة لدى فلاسفة الآخر: اشبنجلر، وتوينبى، وبرجسون، وهوسرل، وماكس شيلر، ورسل، ومونييه، وآزار، وأورتيجا، وسولوفييف، وسارتر، ودريدا، وبارت ولدى روادالأنا: الأفغانى، والطهطاوى، والتونسى، وشبلى شميل، وأديب اسحق، وفرح أنطون، وشكيب أرسلان، وعبد الله النديم، ومن جيلنا أنور عبد الملك، ولحبابى وغيرهم. قد يكون الاستغراب مازال فى مرحلة اعلان النوايا أو الخطابة السياسية أو أيديولوجيات ولاهوت التحرير ولكنه سرعان ما يتحول إلى علم دقيق يصف تكوين الشعور وبنيته، مصادره ومصيره(١).

---

(١) حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب. القاهرة، الدار الفنية، ١٩٩١.

رابعاً: النقد الفلسفى للأدب

(١)
الدين والثورة
فى أدب نجيب محفوظ

أولاً : الموضوع والمنهج

موضوع «الدين والثورة» هو موضوع العصر الذى فيه انقسمت الأمة إلى فريقين، كل فريق يعطى الأولوية لأحد طرفى القسمة على الطرف الآخر. ويكون التحدى هو كيفية الانتقال من الأول إلى الثانى إنتقالاً طبيعياً بحيث يصبح الدين ثورة والثورة ديناً[١].

وهو المحور الرئيسى فى أدب نجيب محفوظ، تدور الموضوعات كلها فيه. ومنذ أوائل الخمسينات وهذه التحية للأديب فى الذهن، تحية الفلسفة للأدب، وتحية الاهتمام المشترك. تكفى قراءة النفس حتى يتم وصف الموضوع. ويكفى التعرف على الآخر حتى يتم إكتشاف الذات. فالخبرة المشتركة واحدة، والقصد واحد .

ليس المهم دراسة الدين وحده أو الثورة وحدها بل العلاقة بين الدين والثورة. متى يكون الدين أفيوناً ومتى يكون يقظة؟ متى يصبح آخرة ومتى يتحول إلى دنيا؟ واللفظان واردان فى أعمال الأديب[٢]. البداية من الدين وليست من الثورة. والبداية بألفاظ الدين الصريحة ومصطلحاته الشائعة وليس بالدين غير المباشر الذى يتصل بالقيم والسلوك والأهداف العامة. ويكفى إعطاء نماذج لاتجاهات الموضوع دون إحصاء شامل لها .

وتقدم هذه الدراسة نوعاً جديداً من النقد الأدبى لا يقوم على تحليل الأسلوب أو وصف الاشكال الأدبية أو رؤية الأبنية الروائية بل على تحليل المضمون الأدبى تحليلاً فلسفياً اجتماعياً خالصاً. فالنص الأدبى هنا أشبه بالنص الفلسفى خاصة فى الأدب الواقعى. لاتهم نسبة الأقوال لأصحابها بل القول نفسه بصرف النظر عن قائله. فهو يعبر عن رؤية الأديب

بحث ألقى فى الندوة العلمية عن نجيب محفوظ بمناسبة حصوله على جائزة نوبل فى كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٩٠.

(١) وقد إنشغلنا بالموضوع فى عدة كتابات مثل «الحوار الدينى والثورة» (بالانجليزية) ١٩٧٧ «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم» ١٩٨٠. «من العقيدة إلى الثورة» (خمسة مجلدات) ١٩٨٨، «الدين والثورة فى مصر» ١٩٥٢ – ١٩٨١ (ثمانية أجزاء) ١٩٨٩ .

(٢) فى «المرايا» مثلاً فى وصف إهتمامات كاميليا زهران، المرايا ص ٣٥٦ – ٣٥٧ .

على لسان إحدى شخصياته. وهى دراسة فى المضمون وليس فى الشكل. وتتم الاحالة إلى الاعمال الأدبية وكأنها مراجع فلسفية، عبارات وصفحات للتوثيق .

والموضوع يتخلل العمل الأدبى كله من البداية إلى النهاية. وتتكرر علاقات الدين والثورة فى كل رواية أو مسرحية أو مجموعة من القصص القصيرة. فالتكرار طابع العمل الأدبى سواء من حيث أنماط الشخصيات: الأم التقليدية، الشيخ الواعظ، الدرويش، الأخوانى الداعية، الشيوعى الملحد، اللا أدرى الشاك، ... إلخ أو من حيث بنية المواقف: الدين فى خدمة الدولة، الدولة فى خدمة الدين، الدين للاستغلال، الدين للثورة، الدين ورجال الدين، الدين وطلائع الثورة ... إلخ. فهو خيط دائم فى العمل الأدبى كله .

ثانياً – المراحل الأربعة

ويظهر موضوع الدين والثورة فى أدب نجيب محفوظ فى مراحله الأربعة: المرحلة التاريخية، والمرحلة الاجتماعية، والمرحلة الفلسفية، والمرحلة «التركيبية». وإن كان النقاد من قبل قد إستقروا على المراحل الثلاثة الأولى وتسمياتها طبقاً للمضمون وليس طبقاً للشكل الروائى إلا أنه فى الثمانينات ظهرت مرحلة رابعة تركيبية فى الشكل والمضمون على السواء تجمع بين التاريخية الاجتماعية والفلسفية(١). وقد بدت هذه المراحل الأربعة فى أول عمل أدبى «همس الجنون» وهى مجموعة من القصص القصيرة(٢). وتتداخل المراحل فيما بينها

---

(١) المرحلة التاريخية: عبث الأقدار ١٩٣٩، رادوبيس ١٩٤٣، كفاح طيبة ١٩٤٤. المرحلة الاجتماعية: القاهرة الجديدة ١٩٤٥، خان الخليلى ١٩٤٦، زقاق المدق ١٩٤٧، السراب١٩٤٨، بداية ونهاية١٩٤٩، بين القصرين ١٩٥٦، قصر الشوق ١٩٥٧، السكرية ١٩٥٧. المرحلة الفلسفية: أولاد حارتنا ١٩٦٠، اللص والكلاب ١٩٦١، السمان والخريف ١٩٦٢، دنيا الله ١٩٦٢، الطريق ١٩٦٤، بيت سئ السمعة ١٩٦٥، الشحاذ ١٩٦٥، ثرثرة فوق النيل ١٩٦٦، ميرامار ١٩٦٧، خمارة القط الأسود ١٩٦٩، تحت المظلة ١٩٦٩، حكاية بلا بداية ولا نهاية ١٩٧١، شهر العسل ١٩٧١، المرايا ١٩٧٢، الحب تحت المطر ١٩٧٣، الجريمة ١٩٧٣، الكرنك ١٩٧٤، حكايات حارتنا ١٩٧٥، قلب الليل ١٩٧٥، حضرة المحترم ١٩٧٥، ملحمة الحرافيش ١٩٧٧، الشيطان يعظ١٩٧٩. المرحلة التركيبية : الحب فوق هضبة الهرم ١٩٧٩، عصر الحب ١٩٨٠، أفراح القبة ١٩٨١، ليالى ألف ليلة ١٩٨٢، رأيت فيما يرى النائم ١٩٨٢، الباقى من الزمن ساعة ١٩٨٢، أمام العرش ١٩٨٣، رحلة ابن فطوطة ١٩٨٣، التنظيم السرى ١٩٨٤، العائش فى الحقيقة ١٩٨٥، يوم قتل الزعيم ١٩٨٥، حديث الصباح والمساء ١٩٨٧، صباح الورد ١٩٨٧، قشتمر ١٩٨٨، الفجر الكاذب ١٩٨٩ .

(٢) تضم ثمانية وعشرين قصة قصيرة، ثلاثة تاريخية عن مصر القديمة: يقظة المومياء، الشر المعبود، صوت من العالم الآخر، وأربع عشرة إجتماعية: من مذكرات شاب، كيدهن، روض الفرج، هذا القرن بالجوع، نحن رجال، الورقة المهلكة، ثمن السعادة، فى مفرق الطرق، اصلاح القبور، المرض المتبادل، حياة مهرج، عبث أرستقراطى. فلفل.. حد [illegible]ة فلسفية: همس الجنون، الزيف، الشريدة، خيانة فى رسائل، الهذيان، بذلة الأسير، [illegible] الساعة، الثمن، نكث الأمومة، حياة للغير، مرض طبيب.

دون حد فاصل. إذ تمثل «كفاح طيبة» رابطاً بين المرحلتين التاريخية والاجتماعية، كما تمثل «أولاد حارتنا» رابطاً ثانياً بين المرحلة الاجتماعية والمرحلة الفلسفية. وتمثل «الشيطان يعظ» نقطة الانتقال من المرحلة الفلسفية إلى المرحلة التركيبية. وتمهد ترجمة الأديب «مصر القديمة» للمرحلة التاريخية. فالترجمة تمرين على التأليف. كما أن النص المختار أقرب إلى الأدب منه إلى التاريخ، مكتوب للجمهور العريض وليس للجمهور المتخصص، مشوق بأسلوب أدبى وعناوين أدبية مع ضرب الأمثال وقراءاة الحاضر فى الماضى بحثاً عن روح مصر ، عصر مختار وسيد درويش ومحمد سعيد، بعد ثورة ١٩١٩ وإنشاء الجامعة المصرية فى ١٩٢٥ .

وإذا غلب على المرحلتين التاريخية والاجتماعية شكل الرواية فإن شكل القصة القصيرة قد زاحم الرواية فى المرحلتين الفلسفية والتركيبية. وبتطور العمل الأدبى تزداد القصة القصيرة[١]. يقل النفس الطويل، ويكثر النفس القصير. وقد ظهر ذلك فى موضوع الدين والثورة حيث تتحدد الشخصيات والنماذج الرئيسية فى المرحلتين التاريخية والاجتماعية فى شكل الرواية ثم تتكرر على حو أقل فى المرحلتين الفلسفية والتركيبية فى شكل القصة وكأنها مجرد «رتوش» على الصور الأولى، تمتد المرحلة الأولى إذن من التاريخ الروائى (مصر القديمة) إلى الرواية التاريخية، والثانية من الرواية التاريخية إلى الرواية الاجتماعية للتاريخ الاجتماعى قبل الثورة، والثالثة من نقد الثورة إلى أدب الهزيمة والرابعة من أدب الهزيمة إلى أدب الغلم والإيمان، والانفتاح والتصوف . المرحلة الأولى من أواخر الأربعينات إلى منتصف الخمسينات، والثانية من منتصف الخمسينات إلى منتصف الستينات، والثالثة فى السبعينات والثمانينات، والرابعة فى التسعينات[٢].

وتتداخل المراحل فيما بينها ليس فقط من حيث البدايات والنهايات ولكن أيضاً من حيث الموضوعات. فالمرحلة التاريخية تتضمن موضوعات اجتماعية وفلسفية. والمرحلة الاجتماعية تتضمن موضوعات تاريخية وفلسفية. والمرحلة الفلسفية تقوم على موضوعات تاريخية واجتماعية ويتضح ذلك فى المرحلة التركيبية الرابعة التى تعيد بناء المراحل الثلاثة الأولى فى مرحلة واحدة. فمن اولى روايات المرحلة الاجتماعية «القاهرة الجديدة» تبدأ

---

(١) هناك ثلاث روايات فى المرحلة التاريخية دون قصص، وثمانية روايات فى المرحلة الاجتماعية دون قصص. وفى المرحلة الفلسفية هناك ثلاث عشرة رواية وثمانية مجموعات قصص قصيرة. وفى المرحلة التركيبية هناك تسع روايات وخمسة مجموعات قصص قصيرة .

(٢) الأولى (١٩٣٢-١٩٤٤) ، الثانية (١٩٤٥ - ١٩٥٧) ، الثالثة (١٩٥٨ - ١٩٧٩) ، الرابعة (١٩٧٩ - ١٩٨٩) .

المناقشات الفلسفية، وفى المرحلة الفلسفية يبدأ نقد ثورة يوليو، وفى المرحلة التركيبية عود إلى تاريخ مصر (أمام العرش، العائش فى الحقيقة) . وتظهر المناقشات الفلسفية كلما كان العمل الأدبى أقرب إلى الرمزية منه إلى الواقعية. وتقل كلما كان أقوب إلى الواقعية منه إلى الرمزية[١] .

ويظهر موضوع الدين والثورة فى المراحل الأربعة على دراجات متفاوتة. ففى المرحلة التاريخية يبدو الدين وكأنه روح مصر ودعامة نظامها السياسى أما كعقائد وأما كسياسات، فتظهر عقيدة القضاء والقدر فى «عبث الأقدار» . ويبدو الدين كطبقة اجتماعية ممثلة فى رجال الدين أما للقضاء على الدولة كما هو الحال فى «رادوبيس» أو للدفاع عن الدولة كما هو الحال فى «كفاح طيبة» ، الدين فى مواجهة فساد الحكم فى الداخل ثم الدين فى مواجهة الاحتلال من الخارج. وفى المرحلة الاجتماعية يظهر الدين الشعبى، والتصوف، وإزدواجية الدين والجنس، والصراع بين الدين والعلم، والدين والسياسة. وتبلغ الذروة فى «أولاد حارتنا» . وفى المرحلة الفلسفية تستمر نفس الموضوعات وتظهر بوضوح فى «دنيا الله»[٢]، «حكاية بلا بداية ولانهاية»[٣] ، «قلب الليل» ، «حكايات حارتنا» ، «الحرافيش» ، «الشيطان يعظ» . ويستمر فى المرحلة التركيبية مع التركيز على الصراع بين الأخوان والثورة، والأخوان الشيوعيين، والجماعات الاسلامية فى «الباقى من الزمن ساعة» ، «رحلة ابن فطومة» ، «يوم قتل الزعيم» ، «الفجر الكاذب» .

ويضم موضوع «الدين والثورة» عدة موضوعات أخرى، فالدين هنا يشمل الدين الشعبى التقليدى، والتصوف ، والشعائر والطقوس، والشرائع، والحلال والحرام، والعقائد النظرية. كما تضم الثورة، الجنس، والسياسة، والعلم، والمجتمع، والحرية، والعقل، والظلم، والفقر والصراع، ويمكن عرض هذه الموضوعات فى تطورها عبر المراحل، والأفضل عرضها فى بنيتها الداخلية التى تظهر فى كل المراحل ، فالتزامن أقدر على كشف الموضوعات من التوالى الزمانى[٤].

---

(١) فى المرحلة الاجتماعية تبدو الواقعية أكثر من الرمزية فى : اللص والكلاب، السمان والخريف، ثرثرة فوق النيل، ميرامار، الكرنك، المرايا، كما تبدو الرمزية أكثر من الواقعية فى : أولاد حارتنا، دنيا الله، الطريق، بيت سيئ السمعة. الشحاذ، خمارة القط الأسود، تحت المظلة، حكاية بلا بداية ولا نهاية، شهر العسل، الحب تحت المطر والجريمة، حضرة المحترم، قلب الليل، حكايات حارتنا، الحرافيش، الشيطان يعظ.

(٢) وتتضمن «دنيا الله» : جوار الله، الجامع فى الدرب .

(٣) وتضم «روح طبيب القلوب»، حارة العشاق» .

(٤) التزامن Synchronism، التوالى الزمانى Diachronism .

ثالثاً – الدين والجنس

يظهر موضوع الدين والثورة فى الثالوث المحرم فى الثقافة الوطنية : الدين ، والسلطة، والجنس . وتعم هذه المحرمات أو المقدسات الثلاثة العمل الأدبى كل على مدى المراحل الأربعة، وتتفاوت أولويات الثالوث فى كل مرحلة بل وفى كل عمل . ففى المرحلة التاريخية تتبادل الأولويات بين الدين والجنس والسياسة (السلطة)[1] . وإذا ضممنا «همس الجنون» إلى المرحلة الاجتماعية تكون الأولوية للجنس[2] . وفى المرحلة الفلسفية تكون الأولوية على التبادل على قدر متساوى تقريباً[3] .

---

(١) يمكن تصور المعادلة فى المرحلة التاريخية على النحو الآتى .
١ – عبث الأقدار = الدين + السياسة + الجنس
٢ – رادوبيس = الجنس + الدين + السياسة
٣ – كفاح طيبة = السياسة + الدين + الجنس

(٢) وتكون المعادلة فى المرحلة الاجتماعية على النحو الآتى :
١ – همس الجنون = الجنس + الدين + السياسة
٢ – القاهرة الجديدة = الجنس + السياسة + الدين
٣ – خان الخليلى = الجنس + السياسة + الدين
٤ – زقاق المدق = الجنس + الدين + السياسة
٥ – السراب = الجنس + الدين + السياسة
٦ – بداية ونهاية = الجنس + الدين + السياسة
٧ – بين القصرين = الجنس + الدين + السياسة
٨ – قصر الشوق = الجنس + الدين + السياسة
٩ – السكرية = الجنس + الدين + السياسة .

(٣) وتكون المعادلة فى المرحلة الفلسفية على النحو الآتى :
١ – أولاد حارتنا = الدين + الجنس + السياسة
٢ – اللص والكلاب = السياسة + الجنس + الدين
٣ – السمان والخريف = السياسة + الجنس + الدين
٤ – دينا الله = الدين + الجنس + السياسة
٥ – الطريق = الجنس + الدين + السياسة
٦ – بيت سئ السمعة = الدين + الجنس + السياسة
٧ – الشحاذ = السياسة + الجنس + الدين
٨ – ثرثرة فوق النيل = الجنس + السياسة + الدين
٩ – ميرامار = السياسة + الدين + الجنس
١٠ – خمارة القط الأسود = الدين + الجنس + السياسة
١١ – تحت المظلة = الدين + السياسة + الجنس
١٢ – قصة بلا بداية ولا نهاية = الدين + السياسة + الجنس
١٣ – شهر العسل = السياسة + الجنس + الدين
١٤ – المرايا= السياسة + الجنس + الدين
١٥ – تحت المطر = السياسة + الجنس + الدين

وفـي المرحلة الـتركـيـبـية تكـون الأولـويـة للـديـن ثـم للسيـاسـة ثم للجنـس[1].

وطبقاً لمنطق العلاقات الثنائى مع وجود أطراف ثلاثة تنشأ علاقات ثنائية ثلاثة: الدين والجنس، الدين والسياسة، السياسة والجنس. والعلاقتان الأوليان أبرز: الدين والجنس، والدين والسياسة. أما فى السياسة والجنس فإن السياسة تستعمل مجرد خلفية للجنس حتى يبدو الالتزام فى بيئة ثقافية خاصة فى أحاديث الجامعة وفى واقع الممارسة وفى استدعاء الذكريات .وأحياناً يرمز إلى السياسة بالجنس مثل «المدفع المصرى فوق المدفع البريطانى»[2].

وتبدو علاقة الدين بالجنس على أنحاء ثلاثة: إزداوجية الدين والجنس، التعويض عن العجز بالدين ثم التعويض عن الدين بالجنس. وتتمثل علاقة إزدواجية الدين والجنس فى شخصية «سى السيد» الشهيرة فى الثلاثية وعند المعلم نونو «خان الخليلى» وربما أيضاً عند الشيخ عبد المتولى فى الثلاثية. ولا يكاد يخلو عمل أدبى واحد من هذا السلوك المزدوج الذى يجمع بين الدين والجنس كقيمتين متآلفتين على نفس المستوى من الشرعية. فالسيد أحمد عبد الجواد مؤمن أشد الإيمان، يصلى ويصوم، ويقرأ القرآن، وتقىٌ ورع فى

=

١٦ – الكرنك = السياسة + الجنس + الدين
١٧ – الجريمة = الجنس + السياسة + الدين
١٨ – حضرة المحترم = الدين + الجنس + السياسة
١٩ – قلب الليل = الدين + السياسة + الجنس
٢٠ – حكايات حارتنا = الدين + الجنس + السياسة
٢١ – الحرافيش = الدين + الجنس + السياسة
٢٢ – الشيطان يعظ = الدين + السياسة + الجنس

(١) وتكون المعادلة فى المرحلة التركيبية على النحو الآتى:
١ – الحب فوق هضبة الهرم = الدين + الجنس + السياسة
٢ – عصر الحب = الجنس + الدين + السياسة
٣ – افراح القبة = الجنس + الدين + السياسة
٤ – ليالى ألف ليلة = السياسة + الدين + الجنس
٥ – يرى فيما يرى النائم = الدين + الجنس + السياسة
٦ – الباقى من الزمن ساعة = السياسة + الدين + الجنس
٧ – امام العرش = السياسة + الدين + الجنس
٨ – رحلة ابن فطومة = السياسة + الدين + الجنس
٩ – التنظيم السرى = الدين + السياسة + الجنس
١٠ – العائش فى الحقيقة = الدين + السياسة + الجنس
١١ – يوم قتل الزعيم = الدين + السياسة + الجنس
١٢ – صباح الورد = الدين + السياسة + الجنس
١٣ – حديث الصباح والمساء = الدين + السياسة + الجنس
١٤ – قشتمر = الدين + السياسة + الجنس
١٥ – الفجر الكاذب = الدين + السياسة + الجنس

(٢) هذا قول المعلم نونو فى «خان الخليلى» ص ١٢٦ .

الدين، وذو حماس وحمية فيه، وفى نفس الوقت يعشق الحياة، ويؤله الجنس، ويذوب فى السكر، مخلصاً صادقاً فى كل حال. والتوبة موجودة وحاضرة. شخصيتان فى شخصية واحدة، ومصالحة بين نقيضين. فالله لا يكره المسرات، ويعفو عن المذنبين. هو مؤمن يحب النسوان كما يصفه أبنه ياسين. يذهب إلى المسجد ويتعقب المرأة فى الطريق، رجل دين ورجل دنيا. والشيخ متولى أيضاً صديقه على نحو أخفى: ايمان وولع بالنساء. فالله جميل يحب الجمال. والمعلم نونو كذلك فى شعاره «ملعون أبو الدنيا»، موحد بالله ويكفى مدينة من النساء. المرأة حيوان ناقص عقلاً وديناً لا يعرف إلا لغة السياسة والعصا. والتاريخ شاهد على ذلك. هارون الرشيد بين الصلاة والنساء، بين العبادة والطرب، وامرأة العزيز ويوسف، والنبى وحب النساء. والزواج نصف الدين شرعاً، جنس حلال، وامرأة لعوب فى نطاق الشرع، الرجل والمرأة والمأذون والوثيقة. خلق الله الذكر والأنثى لا الذكر فحسب ولا الأنثى فحسب، سنة النبى العربى، خلقهن الله سفيرات للهوى[1]. وتبدو هذه الازدواجية فى الألفاظ والعبارات حيث يتم التعبير عن الشبق الجنسى بلغة الدين. فالحب قوة الهية من الله، والامام مصلى وقواد، وهدف المغازلة الطلب على سنة الله ورسوله، والمرأة صالحة للحب وصالحة للحج، والحب هبط إلى الدنيا قبل الأديان بمليون سنة، والحب «ليس كمثله شيء» يشارك الله فى صفاته، والصلاة فى الملاهى الليلية، ولولا المرأة ما كانت الزاوية، ومجامعة جامعة الأعقاب لأن «من تواضع لله رفعه»، والفتنة نائمة لعن الله من أيقظها، وقد طالب القرآن بأن ننكح ما طاب لنا من النساء، أمر الهى فى بلد لا يحترم الإسلام. وقد وصف المنفلوطى، الشيخ المعمم القبلة. وحمالة الحطب من تمنع القبلة، وقراءة الفاتحة قبل المعاشرة، والغزل باسم الله، والجمال تبارك الله، والجنس صلاة جماعة خير من النوم، وهو والنوم سواء، فى الصدر الأعظم. ويصيح المشتاق: طلع البدر علينا. والنصرانى تصليه العاهرة على السرير، وتبارك الخمر وحدة الدين والجنس. زنوبة بلا كأس فضيحة، وزنوبة بخمس كؤوس لا حرج، وزنوبة بأكثر من خمس كؤوس واجب، القرآن والويسكى، الخمارة والزاوية، فالنتيبونو ورب الكعبة. ويقول القواد : ما على الرسول إلا البلاغ، ويدخل الرجل بالعاهرة قارئاً الفاتحة[2]. والخمر والكيف واحد. خمر الشيخ وحشيش القسيس .

---

(١) القاهرة الجديدة ص ٦ .

(٢) حضرة المحترم ص ١٦٤، ثرثرة فوق النيل ص٥٦ ص٤٤، ميرامار ص٢١، المطاردة فى الجريمة ص ٤٦، قبيل الرحيل فى بيت سئ السمعة ص١٥، «الشحاذ» ص٩٩، أهل الهوى فى «رأيت فيما يرى النائم» ص١٥، القاهرة الجديدة ص١٧، بداية ونهاية ص٥٧، ص٦١، قصر الشوق ص٩١، فنجان شاى فى شهر العسل ص٨٩، الفجر الكاذب ص٨٥، الحرافيش ص٢٦٢ .

أما علاقة التعويض فتبدو فى التعويض عن العجز الجنسى بالدين وهى حالة كمال رؤبة لاظ فى «السراب». وقد نشأ العجز الجنسى من الارتباط المرضى بالأم بعد إنفصالها عن الأب حتى لم يعرف من العالم كله الاها، وكان ينزعج حين سماع «يوم يفر المرأ من أخيه، وأمه وبنيه». لم يستطع إلا الحب الرومانسى المريض. أما الجنس فعاجز عنه ثم وجد تعويضه فى الدين بل وفى التصوف، أدى إرهاب الأم إلى عجز الجنس، وأدى الانطواء إلى العادة السرية أو إلى حجر العاهرة. لقنته الأم مبادئ الدين التقليدى وتخويفه بالنار والعفاريت والأشباح. ينعطف إلى الجامع كما ينعطف إلى العاهرة. وما أشبه أحلام اليقظة بدين المراهقة. يعتمد على التعاويذ والرقى والسحر وليس على الذات، ولا يتحرر الإنسان من العجز الجنسى إلا إذا تحرر من سلطة الأم ورهبة الدين، وقد تم ذلك بالفعل بعد قتل رباب فى حالة الاجهاض واكتشاف خيانتها مع قريبها. «ألا يزال أرحم الراحمين؟ وداعاً، فلن أعبده بعد اليوم»[1]. والدين تعويض أيضاً عن الدمامة. وتلك حال نفيسة فى «بداية ونهاية» بعد استسلامها لسلمان وسماعها رغبة الجنس. والجنس حقها فى الحياة فلما أخذته حكم عليها بالموت إنتحاراً وإستسلاماً للمقادير[2].

ويتوحد الدين أخيراً بالجنس، شذوذاً (رضوان بن ياسين) أو طبيعية (ياسين). فأحدهم يصلى ويسلم على سيدنا لوط، والآخر يؤمن بالله فى السماء وبالغملان فى الأرض، من طراز حساس، ترف عينه وهو فى الحسين إذا تأوه غلام فى القلعة. نكاح الصبية درس فى الديانة، «واللى يعشق جناب النبى يصلى عليه». البداية باسم الله الرحمن الرحيم، وفى قمة النشوة «يا أهل الحسين مدد». والحج يغسل الذنوب، فالإيمان واسع الصدر، والمنافق وحده يدعى البراءة المطلقة. ومن الغباء الظن أن الإنسان لا يقترف الذنوب إلا على جثة الإيمان. الذنوب عبث صبيانى برئ. جمال الحجاز مثل جمال رضوان[3]. ثم توحد الدين والجنس عن طبيعة فى ياسين الذى يمثل تقدماً فى العلاقة بين الدين والجنس بعد إزدواجية أبيه، يدرك لماذا يصلى بعض الناس ركعتين قبل أن يبنى بعروسه، العجيزة قبة. وتحت القبة شيخ. وهو مجذوب. ياهوه يا عدوى ذبت يا مسلمين ... فردة ثدى، والدين يؤيد رأيه. فقد سمح

(١) السراب ص ٣٥٤

(٢) تقول نفيسة «الله قادر على كل شئ. وكما يقضى عليها بالأحزان يهب إذا شاء الأمل والعزاء، ما لى رجاء سواه، ولن يخيب عنده رجاء، لم أجن ذنباً استحق عليه الهوان، ولم تجن أسرتنا ذنباً» بداية ونهاية ص ٧٣ .

(٣) بالاضافة إلى علاقة رضوان بحلمى باشا عيسى هناك أيضاً المعلم كرشة فى «زقاق المدق»، بين القصرين ص ٣٩١، السكرية ص ٧٩ - ٨٧ ص ٣٥٦ - ٣٥٧ .

بالزواج من أربعة غير الجوارى اللاتى كانت تكتظ بهن قصور الخلفاء والأغنياء. فطن الدين نفسه إلى أن الجمال إذا إبتذلته العادة والألفة مل وأسقم وقتل[1].

رابعاً - الدين الشعبي

ويظهر الدين الشعبى والثورة عليه خلال العمل الأدبى فى كل مراحله سواء فى الشواهد النقلية من القرآن والحديث مباشرة ونصا أو بطريق غير مباشر عن طريق تقليدها فى عبارات حرة أو رسم الشخصيات الدينية التقليدية خاصة النسائية منها كالأم والأبنة والأخت أو فى العقائد والشعائر والممارسات الشعبية للعادات والأعراف فى الأحياء الدينية وزيارة الأضرحة والايمان بالخرافات. وتظهر الشواهد القرآنية منذ «القاهرة الجديدة» مرة كحديث للنفس،ومرة أخرى كحديث فى الجنس فى حوار، ومرة ثالثة كتداعى ذكريات سواء كانت الاستعمالات لاحالات الجنسية أو للإيمان الصادق، سواء فى تعدد الأزواج وتبريره أو وصايا أخلاقية بالتوسط، للاقدام على الدنيا والنهل منها أو الابتعاد عنها والزهد فيها، ولا حرج فى استعمال الشواهد لتأكيد الايمان بالجن والعفاريت والحسد وفى نفس الوقت الثقة بالمستقبل والإيمان بالله الواحد. والغالب عليها الاستعمالات الصوفية أو الأحالات الجنسية. كما تستعمل للتمايز بين سلوك الأفراد على أساس أن لكل منهم دينا «لكم دينكم ولى دين». ولا حرج أن تطبق فيه آية «يأيها النبى حرض المؤمنين على القتال» فى موضعها الصحيح، ويظهر الجانب الثورى فى شواهد أخرى ترفض حكم فرعون، وتورّث حكمة للمستضعفين فى الأرض، فيفنى كل شئ إلا الحق[2]. وتنتهى «قشتمر» بآية قرآنية . كما

---

(١) محاولة ياسين مع أم حنفى، وخيانة مريم، وطلاق زينب، وزواج زنوبة العوادة، ومثله حسن فى «بداية ونهاية»، بين القصرين ص ٧١ ص ٢٣١ ص ٣٢١، قصر الشوق ص ٢٧ .

(٢) ذكر القرآن فى «القاهرة الجديدة» ثلاث مرات مثل «لكم دينكم ولى دين»، «لا أعبد ما تعبدون» ،«والليل إذا يغشى»، «والسماء والطارق» وفى «خان الخليلى» خمس مرات مثل «وإن خفتم ألا تعدلوا»، «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً..»، «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك..»، «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة..» وفى بداية ونهاية ثلاثة مرات «انكحوا ما طاب لكم من النساء..»، «ولا تنس نصيبك من الدنيا..» وفى زقاق المدق مرة واحدة، وفى بين القصرين سبع مرات، وفى قصر الشوق خمس مرات، وفى السكرية مرة واحدة. وفى اللص والكلاب خمس مرات، وميرامار سبع، والمرايا مرة واحدة، والحرافيش مرة واحدة، والشيطان يعظ مرة واحدة، والباقى من الزمن ساعة مرة واحدة، ويوم قتل الزعيم عشر مرات وحديثان قدسيان وحديث شريف، وصباح الورد حديث واحد، وقشتمر مرة واحدة. وآية الثورة مثل «نتلو عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق لقوم يؤمنون. إن فرعون علا فى الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبنائهم ويستحى نساءهم إنه كان من المفسدين. ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض، ونجعلهم أئمة، ونجعلهم الوارثين»، «كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» .

تذكر أحاديث مباشرة عن التغير باليد وباللسان وبالقلب. وفى «يوم قتل الزعيم» تُذكر نفس الآيات التى كان يذكرها الرئيس المقتول أثناء حياته مثل «ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا» سخرية منه، وقتله من أنصار الدين الذى كان يتمسح به وينافق بآياته. وبالاضافة إلى ذلك تستعمل عبارات القرآن وألفاظه إستعمالاً حراً فى الخطاب العادى وفى حوار الشخصيات، فالدين جزء من الثقافة الشعبية فى مواطن الجنس وإمرأة العزيز التى تدعو فتاها، وما خلا رجل بإمرأة إلا كان الشيطان ثالثهما، والمعلم نونو الذى له أحد عشر كوكباً وأربع شموس، وحسين الذى يقول فى بهية «والله يا أخى لو وضعوا الشمس فى يمينى والقمر فى يسارى على أن أتركها ما تركتها أو أهلك دونها». والجنس ضرورى فليس بالخير وحده يحيا الإنسان. الشواربيات للشواربيين، وتستعمل أمثال هذه العبارات فى السياسة أيضاً مثل وصف الملك بأنه رب العرش المكين، وإن الملوك قوامون على الناس، وأن عباده من المخلصين، وأن الأمر شورى بين الناس، ويقول حسنين «لو كان الفقر رجلاً لقتلته» لا فرق بين نص قرآنى وحديث نبوى، وقول مأثور مسيحى أو صحابى. بل أنه يتم إسقاط هذه العبارات والشواهد على تاريخ مصر القديمة مثل «فتدخل مصر آمنين» وولادة أمرأة الكاهن وهى عاقر، الآن حصحص الحق، لا تسأل عما يفعل وهم يسألون، طلب العلم من المهد إلى الحد، إنك خير من اخترت القوى الأمين، ستجدنى يا مولاى من المخلصين، والأمر شورى، فاقض بما أنت قاض[1] .

وقد ظهر الدين الشعبى فى رسم نماذج الشخصيات فى كل رواية: الأم والابنة والابن والصديق والأب والمعلم والشيخ[2]. فالمعمم نموذج فى ثلاثى المعمم والمطربش والمقبع، الشيخ والأفندى والتقنى، القديم والجديد والجمع بينهما[3]. وقد يكون المؤمن التقليدى متأملاً قارئاً محباً للثقافة فيخرج من الإيمان الشعبى إلى الفلسفة المثالية[4]. ويتجلى فى صورته المثلى فى الإيمان بالقضاء والقدر الذى أصبح أولى الروايات التاريخية «عبث الأقدار». فالقدر لا مهرب منه مهما حاول الانسان الافلات منه. فلا يغنى حذر من قدر.

---

(١) عبث الأقدار ص ١٣ ص ٣١ ص٢٢٥ ، رادوبيس ص ٧٣ ص ١١٤ ص ١١٨، كفاح طيبة ص ٧٣ ص ٥٦ (أحباء) ص ١٧٦

(٢) الأم فى : الثلاثية، بداية ونهاية، كفاح طيبة، عبث الأقدار، رادوبيس، خان الخليلى، السراب ... والابنة مثل عائشة، والابن مثل عبد المنعم، والشيخ مثل الشيخ متولى، والجار مثل الشيخ رضوان الحسينى فى زقاق المدق ... إلخ .

(٣) خان الخليلى ص ٧، بداية ونهاية (حسين) ، والأولاد الثلاثة لخنى فى عبث الأقدار (دد، نأفا، ددف أى الدين والفن والسياسة)، عبث الأقدار ص ٧٣ - ٧٦ .

(٤) كمال فى الثلاثية، وحسين فى بداية ونهاية .

وإستطاع موسى فى النهاية القضاء على فرعون كما استطاع المسيح أن يقضى على الامبراطورية الرومانية بالرغم من احتياط فرعون وقتل كل الأطفال. لا راد لإرادة الالهة. كل حادثة فى هذا هذا العالم تقع بمشيئته، ولا يوجد عبث فى العالم، العمر واحد والرب واحد، والمكتوب على الجبين لازم تشوفه العين. لا يستطيع أحد مراوغة القدر أو يؤجل قضاء الله. نصيبك فى الحياة لا يصيبك، والجريمة ربما كتبت على المجرم قبل أن يولد[1]. ويرتبط بالقضاء والقدر الإيمان بمعظم العقائد التى سميت فى الثقافة الشعبية باسم الأشعرية: الرحمة دون العدل، والإيمان الصادق دون قلق أو خوف، المؤمن المصاب، الإيمان بالله ملاذ أخير من جميع الأحزان وهو ما تمتلئ به الأمثال الشعبية وعبارات الحمد والشكر والتعزية مثل: الحمد لله، سبحان الله، إن شاء الله، خليها على الله. ويستمر ذلك منذ مصر القديمة حتى مصر المعاصرة، من مصر الفرعونية حتى مصر الاسلامية. يذكر الله ساعة الطرب والحزن ووقت الفرج والمرح تعبيراً عن أزمة الحياة وانفراجها[2].

ومن مقومات الدين الشعب الايمان بالجن والعفاريت والشياطين والعمل على طردها بقراءة القرآن والتعاويذ والاحجبة والرقيات. والسحر ممتد منذ مصر القديمة حتى مصر الحديثة. ويرتبط بذلك الإيمان بالمعجزات. وهى ثقافة شعبية متوارثة لا تنفصل فى حقيقتها عن حقيقة الدين، معجزات وكرامات عن النبى والصحابة والأولياء، وهى معجزات قديمة وحديثة، شق البحر وعبور الترعة بالدراجة. والمعجزة حديثا هى الهلاك بالقوة مثل هيروشيما، طوفان ورياح العصر. والسكير قادر على الاتيان بالمعجزات وإيهام اليقظى بأنه صاحب قوة خارقة[3].

كما يتمثل الدين الشعبى فى الإيمان العميق والصلاة والشعائر، صوم رمضان والحج وتلاوة القرآن خاصة آية الكرسى ومايتبع ذلك من طقوس الختان ومظاهر الأعياد فى رمضان والعيدين، والتسول من الشحاذين على أبواب الجوامع،وزيارة الأضرحة خاصة الحسين الذى كلف طرد الأم من المنزل، منية القلب والحياة، يدعو المؤمنين فيلبون الدعاء، بركة ابن بنت رسول الله. يختلط فيه الدين بالدينوى، التراويح والكعك، صلاة العيد والنحر، المأذون والخمارات، الزوايا والحانات. تمنع بركته ضرب الحى بقنابل الانجليز، ويخشاه الألمان

---

(١) عبث الأقدار ص٦ ص٢٣، خان الخليلى ص٤٤ (المعلم نونو)، الطريق ص١٧٥ .

(٢) حنظل العسكرى فى دنيا الله ص ٢٢٠، حلم فى خمارة القط الأسود ص١٩٠، حارة العشاق فى حكاية بلا بداية ولا نهاية ص ١١٠ .

(٣) يوجد هذا عند أمينة فى الثلاثية وعند أم كامل فى السراب، انظر أيضاً الشحاذ ص١٧٨، ميرامار ص٣٢ – ٣٣، معجزة فى خمارة القط الأسود ص ١٣٥ .

الذين يحترمون الاسلام[١]. ولا يفترق فى ذلك الإسلام عن اليهودية والمسيحية والبوذية. فالدين الشعبى واحد، لا فرق بين الحسين والقديسة تريزا، بين الأزهر وأبو حصيرة. تبدو اليهودية فتاة ملعب حسناء، تحب الجنس والحياة ثم تتزوج ابن دينها وجلدتها، رمز الحياة وحب اللذات. تعمل فى الحياة العامة وتخرج من المنزل وتحمل الولاء للغرب الحديث. واليهودى سمسار، واليهود فى حارتهم تجار. بخيل فى منزلة مرابى فى متجره. والمسيحية دين شعبى كما تحكى الروايات عن البابوات. الدين الشعبى يفرضه الواقع الاجتماعى ويصبح هو البديل عن الدين فى ذاته الذى قد يكون وهما من صنع الخيال[٢].

خامساً – الدين الصوفى

وإذا كان الدين التقليدى الشعبى هى ممارسات إحتفالية خارجية فإن الدين الصوفى هو عود إلى الباطن لرؤية خلجات النفس. ولايكاد يخلو عمل أدبى من صوفى. فالهجرة نوعان: هجرة إلى الخارج فى الطقوس وزيارة الأضرحة وهجرة إلى الداخل فى المقامات والأحوال. الصوفى صاحب العلم اللدنى الذى إستطاع الكشف عن الآثار المخبئة فى باطن الأرض أكثر مما إستطاعه عالم الآثار. كل البشر فى حاجة إلى التصوف وإلى الشعر الصوفى وإلى الترانيم الصوفية. وتكثر الاشارة إلى مقامات الصوفية مثل الرضا والصبر والتوكل. التصوف ضد الملل والضيق بالحياة والتمرد على الأوضاع، والرضا بالمصائب والكوارث والهموم. وتزداد جرعة التصوف من المرحلة الاجتماعية حتى المرحلة التركيبية الأخيرة. وهو جوهر الدين الشرقى خاصة البوذية كما هو واضح فى تمثال بوذا نموذج الهدوء والحقيقة والانتصار[٢]. هو تعويض عن أزمة نفسية بعد فشل الحياة والحب والنجاح[٣]. فهناك فرق بين التوجه إلى الله والدنيا مقبلة، والتوجه إليه بعد أزمة عاطفية أو سياسية[٤].

---

(١) معظم الشخصيات التقليدية لها هذا الطابع مثل حسين فى الثلاثية وفى زقاق المدق انظر أيضاً كلمة فى الليل فى دنيا الله ص ٢٠١ – ٢٠٢، شهر زاد فى خمارة القط الأسود ص ٢٣٤ – ٢٧٥، عنبر لولو فى حكاية بلا بداية ولا نهاية ص ٢٨٢، حضرة المحترم ص ١٣، المرايا ص ١٩، روض الفرج فى همس الجنون ص ١٣٠ .

(٢) خان الخليلى ص ٣٨ ص ٤٠ ص ٧٣ ص ١٣١ ص ١٦٥، زقاق المدق ص ٣٧ ص ٦٠. ص ٢٢١، بداية ونهاية ص ١١٤ ص ٣٠٧، عابروا سبيل فى بيت سيئ السمعة ص ٢٤٨، الشريدة فى همس الجنون ص ٣، المرايا ص ١٣٩، أسعد الله مساءك فى صباح الورد ص ١٢ .

(٣) يقظة مومياء فى همس الجنون ص ٩٤، زعبلاوى فى دنيا الله ص ١٥٨ – ١٧٥، الشحاذ ص ٩٤، الحرافيش ص٢١٦ ص٢٥١، وهو الشخصية الرئيسية فى نهاية زقاق المدق شخصية رضوان الحسينى، وهو شخصية الشيخ متولى فى الثلاثية، والشيخ درويش فى زقاق المدق، والشيخ فى اللص والكلاب .

(٤) ويتضح ذلك فى شخصية رشدى عاكف فى خان الخليلى .

وقد ينشأ التصوف من حاجة الناس إلى القديسين والأولياء كما صورت ذلك قصة «روح طبيب القلوب» التى تبين قيام التصوف على الجنس والخداع والوهم واحتياج العامة إلى ضريح وعمامة خضراء، إذ تذهب الفتاة إلى الضريح كمأوى فيمارس الشيخ معها الجنس، أرادت إخفاء المسروقات فى الضريح فيتفق الخادم والشيخ عليها فى الجنس ونهب المسروقات، فإذا ما إستعان بالشرطى بعد أن وقع الخلاف اقتسم معهما الغنيمة، الجسد والمال. كما يتم الشذوذ الجنسى داخل الضريح كما هو الحال بين الشيخ والمريدين، ويرد البصر إلى الأعمى داخل الضريح حتى يأتيه الناس بركة وولاية من هذه الروح التى ترسف فى الأغلال والتى تجسدت فى صورة فتاة. فإذا ما تعرف صاحب الحلى على السارقة وقف الناس فى وجهه حماية للروح المتجسدة وسجدوا لها، وعادوا صاحب الحلى، ودافعوا عن الفتاة «الله أكبر، تباركت يا طبيب القلوب» . وأمرت الفتاة بحبس الوجيه والشرطى والولى وخادمه فى الضريح، والكل يركع لها تهليلاً وتكبيراً [(١)].

وفى نفس الوقت الذى يظهر فيه الدين الصوفى وإستسلام الجماهير له تظهر أيضاً الثورة عليه منذ مصر القديمة حتى مصر الحديثة،ودين الثورة غير دين الاستسلام.التصوف تعويض عن القنوط والظلم والثورة أخذ لحقوق المظلومين. التصوف مسؤول عن تأخر الشرق والإسلام كفيل بتحقيق عدالة إجتماعية شاملة. والله كما يهب القناعة والرضا بالمقسوم يهب أيضاً الثورة عليها. الصبر فضيلة للضعفاء ولا تجوز للأقوياء لأنه تحمل للارزاء وإذعان للأمر الواقع، أنه ملاذ الإنسان من القنوط، ودرعه ضد الشدائد. الصبر مفتاح الفرج. أجل، ما أكثر المظلومين ويعنى هذا بالحرف الواحد ما أكثر الظالمين. والدروشة أسلوب العاجز عن مواجهة المصائب والتغلب على الشدائد. إن عشق الله لا يكون خارج الدنيا بل فيها . وإذا كان لكل شيخ طريق فما أفضل طريقة العاملين، حتى الجنة لا تطاق بلا ناس وبلا عمل، أليس الاقرار بعجز الإنسان كفراً بالخالق، «التصوف أرستقراطى وطريقى شعبى، التصوف مقاماته التوبة والفقر والتقوى والتواكل إلخ، أما طريقى فمقاماته فى الحرية والثقافة والعلم والصناعة والزراعة والتكنولوچيا والحزبية والعقيدة. التصوف يجعل من الشيطان العدو الحقيقى للانسان، أما الطريق فعدوه يشمل الفقر والجهل والمرض والاستقلال والطغيان والكذب والخوف» [(٢)]. التصوف جزء من الدين الشعبى يهرب من العالم الذى ينغمس الدين التقليدى فيه. هما طرفا نقيض كجزء من الازدواجية فى الشخصية الوطنية .

---

(١) روح طبيب القلوب فى شهر العسل ص ١١٦ – ١٥٠ .

(٢) المرايا ص ٣٦٢، ٣٦٣، قلب الليل ص ٨٧، عبث الأقدار ص ٨٧، عبث الأقدار ص ٩، ليالى ألف ليلة وليلة ص ١٩٢، الحرافيش ص ٦١، أيوب فى الشيطان يعظ ص ١٣٥ .

سادساً – الدين والعلم

والتقابل بين الدين والعلم هو التقابل بين الدين والثورة على مستوى المعرفة. بدأت فى أولى الروايات الاجتماعية «القاهرة الجديدة» فى التقابل بين الاخوانى (مأمون رضوان) والماركسى (على طه) فى مناقشات الجامعة. كلاهما نقيضان ولا سبيل إلى المصالحة بينهما. فالجامعة مكان لنشر الدين ولخدمة الاسلام ونهضة المسلمين. فالاسلام كاف بذاته لا يحتاج إلى شئ آخر من خارجه. الله فى السماء والإسلام على الأرض. وإذا تزعزع إيمان الإنسان بالله غدا صيداً سهلاً لكل شئ. ويمكن للجمعيات الدينية مثل «الشبان المسلمين» المساهمة مع الجامعة فى نشر الدعوة. فتطهر الإسلام من غبار الوثنيات، وترد إليه روحه الفتية حتى يعاد إلى الإسلام شبابه فى كل بلاد المسلمين. وقد ينشأ هذا الموقف من أزمة نفسية أو مرض عضوى يقعد صاحبه عن الدراسة ويفرض عليه العزلة. وقد لا يخلو من تعصب وحمية وضيق أفق ومناهج حفظ وتلقين وإدعاء المهدى والخلاص. أما العلم فإنه يتعامل مع الشاهد لا مع الغائب، ومع أمور الدنيا وليس مع أمور الدين، ثم يتوجه إلى الدين بعد ذلك لدراسته بمنهج علمى، وتلك مهمة الجامعة والجمعيات والمجلات العلمية. الجامعة عدو الله لأنها ضد الدين ومع الطبيعة. الجامعة مكان لا يجوز أن يذكر فيه الله أو الهوى. ويعتمد العلم على الفلسفة المادية (هيكل، استولد، ماخ) والتفسير المادى للحياة، فالوجود مادة، والحياة والروح تفاعلات مادية معقدة، والشعور صفة ملازمة عديمة الأثر كصوت العجلة الذى يلازم دورانها[1].

ويستمر نفس التقابل فى «خان الخليلى» . فكما أنقذتنا الديانات من الوثنية ينبغى أن ينقذنا العمل من الديانات. وإن الانسانية قد مرت كما حدد أوجست كونت فى مراحل ثلاث، من الدين إلى الميتافيزيقا إلى العلم. فقد بشر كونت باله جديد هو المجتمع، وبدين جديد وهو العلم. وقد يكون هذا أيضاً هو مسار الثلاثية: من بين القصرين (الدين) إلى قصر الشوق (الفلسفة) إلى السكرية (العلم)، من السيد أحمد عبد الجواد إلى كمال إلى أحمد. ويتجلى ذلك فى نقاش سى السيد مع كمال حول نظرية التطور ونشأة الانسان[2]. فالسيد يلعن العمل والعلماء الذين يقولون إن الإنسان من سلالة حيوانية. فآدم أبو البشر الذى خلقه الله من طين ونفخ فيه من روحه. والقرآن إما أن يكون حقاً كله أو باطلاً كله. اما القرآن وإما دارون، لقد كفر دارون ووقع فى حبائل الشيطان إذا كان أصل الإنسان قرداً.

---

(١) القاهرة الجديدة ١٢ ص٦ ص ٢٢ .

(٢) خان الخليلى ص ٩١، قصر الشوق ص٣٧٠ – ٣٧٥ .

وهو اجتراء على مقام الله. ولا فرق بين الاستعمار السياسى والاستعمار الثقافى (أمينة). فالانجليز قد قتلوا فهمى وكفروا كمال. أما كمال فإنه أراد أن يعطى البديل الثقافى وإن لم يكن البديل الدينى. أراد أن يصطدم مجتمعه برؤية جديدة حتى يتساءل عن الدين، كيف يتنكر عاقل للعلم؟ هل ينعى للناس العقيدة المحتضرة أمام عواصف الشك منذ المعرى والخيام من القدماء وداورن من المحدثين؟ لقد هوت عليه قبضة العلم الحديدية. هل ذهب الدين كما ذهب رأس الحسين؟ لقد تغير كمال ولم يعد قادراً على أن يفتح قلبه للأساطير والخرافات. بل ولا يمكن الرد على داورن بالقرآن فالعقل لا يحاوره إلا العقل، والعلم لا يناقشه إلا العلم. والحقيقة إن التحرر من الدين أقرب إلى الدين من التمسك به. والتمسك بالعلم أقرب إلى الدين من التنكر له. وبالعلم يصبح أقرب إلى الله. العمل مفتاح الاسرار. ولو بعث الأنبياء الآن لكانوا من المبشرين بالعلم، وليس العلم هو داورن وحده بل هى العلوم الطبيعية وعلوم الحياة. إن العلماء المعاصرين يعلمون بما فى الذرة من عناصير وبما وراء عالمنا الشمسى من ملايين العوالم. فأين الله؟ وما أساطير الديانات ؟ «يا بلد الإسراء والمعراج فى عصر الهبوط على سطح القمر!»[1]. كما مهد فرويد للانسان فرص النجاة من أمراض الحياة الجنسية التى تلعب فى حياتنا الدور الجوهرى .

والتحول من الدين إلى الفلسفة المثالية مرحلة تمهيدية للتحول من الفلسفة إلى العلم. فالدين إذا ما تحول إلى ثقافة يصبح فلسفة مثالية بما تتضمن من عجز وتردد. فالمتأمل متدين تقليدى. إنما الفرق أن الدين للعامة والفلسفة للخاصة كما قرر إخوان الصفا من قبل. ففى الدين ظاهر حسى للعوام وجوهر عقلى للمفكرين. والفلاسفة هم خلفاء الرسل، والمفكرون ورثة الانبياء. الفكر وثيق الصلة بالدين وفهم له. وقد برز ذلك فى العلوم الدينية والحكمية. والمثل الأعلى فى الدين يتطلع إليه المفكر، ويكون بديلاً عن الإيمان التقليدى. ويظل كمال فى صراع بين الفلسفة والعلم كنقطة نهاية وإن إستقر على رفض الدين كنقطة بداية[2]. فقد رفعت الصفوة المختارة من أبناء السماء الأرض إلى مركز الكون، وجعلوا الملائكة تسجد للطين حتى جاء أخوهم كوبرنيقس فأنزل الأرض بحيث أنزلها الكون جارية صغيرة للشمس. ثم تلاه أخوه داورن فهتك سر الأمير الزائف، وأعلن على الملأ أن أباه الحقيق حبيس قفصه الذى يدعو الاصدقاء للتفرج عليه فى الأعياد والمواسم. كان السديم فى الأصل، ثم جاء ابن الأرض يزحف على أربع. لقد ضاق كمال بالأساطير

---

(١) المرايا ص ١٩٥، خان الخليلى ص ٦١ .

(٢) هذه أيضاً شخصيات أحمد عاكف فى خان الخليلى ، وكمال فى الثلاثية ، قصر الشوق ص ٦١ -٦٦ ص ٤٢٦ - ٤٢٨ .

ذرعاً. ولكن الفلسفة ليست أسطورة كالدين. فهى تقوم على دعائم ثابتة. أما الفن فمتعة سامية .

ويمثل الصراع بين الدين والعلم صراعا اجتماعيا حضاريا تاريخيا بين القديم والجديد. بل ويمكن فهم كل الأعمال الأدبية على هذا النحو الخاص فى هذا المسار[١] . وهو نفس المسار من الثبات إلى التغير، ومن الجمود إلى التجديد، ومن التقليد إلى الاجتهاد[٢] . هناك الغناء القديم والغناء الجديد، المقرئ والمذياع، سنة الله فى الكون. هذا القديم كله يجب أن يجتث من جذوره. وما زالت التقاليد والتمسك بالقديم هى الدافع للتمسك بالاحتفالات بشهر رمضان. والحقيقة أنه لا حكمة فى الماضى. ولو وجدت فى الماضى حكمة حقيقية لما صار ماضياً قط. وقد يصل الجديد إلى حد الانفصال عن القديم مستقلاً بذاته. فلحم الخنزير طعام، والبيرة ضد العطش كما هو الحال عند آل شداد. والكنيسة مكان التعليم، والقسيس يقوم بدور المأذون. العصر الحديث له ضروراته. لا أهمية للسلف مادمنا نسيطر على مصيرنا[٣] .

وقد وضعت «أولاد حارتنا» المشكلة، من جديد فى تطور الدين من أدهم (آدم) إلى جبل (موسى) إلى رفاعة (عيسى) إلى قاسم (محمد) إلى عرفة (العلم) بأسلوب قصصى يتحول فيه الدين إلى مسار فى التاريخ، وتقدم ورقى فى الوعى البشرى حتى يستقل بذاته، ويعتمد على نفسه دون عون خارجى نظرى من وحى أو عملى من معجزات. ويعترض العقل والعلم منذ البداية عند أدهم على عدم المساواة فى الخلق بين النار والطين. ثم يتدخل الكهنوت ليستأثر بالدين، فيعتمد الدين على السحر والمعجزات. ثم يتدخل رفاعة بالدين الصوفى الذى يصبح الصوفى ضحيته. ثم يحاول قاسم ابتداء من السياسة تأسيس مجتمع، وابتداء من الواقع تأسيس فكر، والتوحيد بين الدين والدنيا منعاً لسطوة رجال الدين. ويقول فى خطبة الوداع «وبيدكم أنتم ألا يعود الحال كما كان. راقبوا ناظركم،

---

(١) مثلاً «القاهرة الجديدة» من الاخوان (مأمون رضوان) إلى الشيوعية (على طه) إلى الانحلال (محجوب عبد الدايم). «خان الخليلى» من السكاكينى إلى الحسين، و«زقاق المدق» من الغورية إلى شارع رشدى باشا، و «بداية ونهاية» عن الفقر إلى الطبقة العليا (حسنين) و «الثلاثية» من سى السيد إلى أحمد، ومن أمينة إلى سوسن، ومن «بين القصرين» إلى «قصر الشوق» ومن «قصر الشوق» إلى «السكرية»، وفى أولاد حارتنا» من الدين إلى العلم، ومن العلم إلى السياسة.

(٢) «صباح يوم جديد، قديم، جديد قديم، قديم جديد، دوخينى بالمونة. إن لم يوجد قديم حسن فليوجد جديد سيئ ، أى شئ خير من لا شئ، الموت نفسه تجديد» يوم قتل الزعيم ص ٩ .

(٣) السمان والخريف ص٢٣ ،خان الخليلى ص٦٢، الحب تحت المطر ص٧، قصر الشوق ص٢١٤.

فإذا خان فاعزلوه، وإذا نزع أحدكم إلى القوة فاضربوه، وإذا ادعى فرد أوحى سيادة أدبوه. بهذا وحده تضمنون ألا ينقلب الحال إلى ما كان»[١]. ويقول أيضاً «سنرفع النبابيت كما رفعها جبل ولكن فى سبيل الرحمة التى نادى بها رفاعة. ثم نستغل الوقف لخير الجميع حتى نحقق حلم أدهم». وما أكثر المظلومين الذين يتمنون النصر ولكن لا يقعدهم إلا الخوف. أما عرفة فهو البديل عن الدين بعد فشل قاسم فى عصر الفتنة، وعودة الملكية والفتوات الأربعة. العلم سحر جديد يعرف به الملايين. وهو علم عملى للسلاح والحرب ولمداوة الجيوش بالطب. بالعلم ينتهى عصر الروايات والحكايات والأساطير. ويظل الدين لتحريك الجماهير. والعلم فى يد الصفوة أقوى من الدين فى يد الجماهير. الدين صرخة للمضطهدين والعلم تحقيق لمصالحهم. الدين وقتى والعلم دائم. الدين مرحلى والعلم أبدى. قتل الجبلاوى أو هكذا يقال «إن الله قد مات». والعلم يعرف سر الدين، ويتحقق من صدق رواياته. الدين له كتاب، والعلم أصل الكتاب. الدين «يؤنس» الله، والعلم يؤله الانسان. وبموت الجبلاوى أصبح الإنسان مسؤولاً عن نفسه، ولكن إنتهاء ناظر الوقف (رجل الدين) لا يعنى إنتهاء النبوت (رجل السياسة). وسرعان ما يقع العلم فى خدمة السياسة كما وقع الدين من قبل، وكما كان رجال الدين تحت إمرة رجال السياسة كذلك يصبح العلماء فى خدمة السلطان فالأولوية للسياسة على العلم[٢].

سابعاً - الدين والسياسة

والتقابل بين الدين والثورة هو أيضاً تقابل بين الدين والسياسة، بين الاخوان (أحمد) والشيوعيين (عبد المنعم) وكما هو الحال فى الثلاثية. فالاخوان جمعية دينية تهدف إلى احياء الاسلام علماً وعملاً، شعبها فى كل الاحياء. هى جمعية للتعليم والتهذيب وفهم الاسلام كما خلقه الله، دينا ودنيا، شريعة ونظام حكم. هى دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية. زيغ العقيدة يهدد الشبان، وانحلال فى الخلق يستحق الموعظة الحسنة أكثر ما يستحق الرجم. ويمثل الشيخ على المنوفى داعية الاخوان. فهم جنود الله لا يخافون جنود الشيطان الذين ينشرون الحضارة المادية والالحاد، فالايمان أقوى من العلم، والروح أمضى من المادة. الإيمان بالله فوق الإيمان بالوطن والمصلحة. الإسلام ذخيرة مدفونة يجب إستخراجها، يبعث من جديد كما بعث أول مرة. وهذا يتطلب الايمان قولاً وعملاً.

---

(١) أولاد حارتنا ص ٤٤٢ ص ٤٠٧ .

(٢) السكرية ص ٣٥١ ص ٩٨ - ١٠٠، المرايا ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

تعاليمه عامة وشاملة تنظم شؤون الحياة فى الدنيا والآخرة، لا كهنوت فيه، هو عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، دين ودولة، مصحف وسيف، الالحاد حل سهل وهروبى من الواجبات التى يلتزم بها المؤمن حيال ربه ونفسه والناس، لا برهان عليه. فى حين أن البرهان على الإيمان قوى إن لم يكن بالعقول فبالأخلاق. الاخوانية تقدمية تزدرى الاشتراكية والقومية والليبرالية والوطنية وكل المذاهب العلمانية بدعوى العلمية والحداثة. الاسلام هو الحل. والاسلام هو البديل. يجب أن يحل القرآن محل كافة القوانين المستوردة، وعودة المرأة إلى البيت. الاشتراكية والوطنية والحضارة الأوربية خبائث علينا يجب أن نجتثها من نفوسنا، رسالة الإسلام وعبادة الله وحده لا رأس المال ولا المادية الجدلية .

أما الشيوعيون فإنهم يحملون النظرية العلمية الاشتراكية العلمية التى تقوم على العلم لا على الدين، وعلى العدل الاجتماعى والمساواة لا على الظلم والتفاوت الطبقى. فالشيوعية هى البديل عن العقيدة الدينية. لا برهان على حقيقة الأديان. وهناك براهين على حقائق العلم والمجتمع. إن المهمة الحقيقية (الأستاذ) هى محاربة روح القناعة والخمول والاستسلام. ولن يقضى على الدين إلا فى ظل الحكم الحر الذى لا يتحقق بدوره إلا بالإنقلاب. الفقر أقوى من الإيمان. ومع ذلك فمن الحكمة مخاطبة الناس على قدر عقولهم. الدين سلطة . والأمويون ورثوا الاسلام وهم لا يؤمنون به. ونشروه فى بقاع العالم القديم حتى أسبانيا بإعتبارهم دولة. ويمكن أن تكون مشروعية معدلة. حينئذ يقوم المشروع على أسس ثلاثة: أساس فلسفى، ومذهب اجتماعى، وأسلوب فى الحكم. أما الأساس الفلسفى فمتروك لاجتهاد المريد، له أن يعتنق المادية أو الروحية أو حتى الصوفية. والأساس الاجتماعى شيوعى فى جوهره يقوم على الملكية العامة، وإلغاء الملكية الخاصة، والتوريث، والمساواة الكاملة، وإلغاء أى نوع للاستغلال، وأن يكون المثل الأعلى فى التعامل «من كل على قدر طاقته ولكل على قدر حاجته». أما أسلوب الحكم فديموقراطى يقوم على تعدد الأحزاب وفصل السلطات، وضمان كافة الحريات عدا حرية الملكية، والقيم الانسانية. وباختصار يمكن أن تقول أن نظامه هو الوريث الشرعى للاسلام والثورة الفرنسية والثورة الشيوعية. وكيف يمكن تعلم الاسلام من أشباه العوام؟ ومن أين لهم الحق فى الحكم على القلوب، والشق على قلوب الناس، وتوزيع الاتهامات بالكفر والالحاد؟ العلم أساس الحياة الحديثة. ويتبقى أن يحل محل الكهانة والدين فى العالم القديم. والاشتراكية هى العلم فى المجتمع. لكل عصر انبياؤه. وأنبياء هذا العصر هو كومت وداروين وفرويد وماركس وانجلز. الاخوان حركة رجعية لأنها تريد إرجاع التاريخ إلى الوراء. يقومون بعملية تزييف هائلة. فهم حيال المثقفين يقدمون الاسلام فى ثوب عصرى. وهم حيال البسطاء يتحدثون

عن الجنة والنار فينتشرون باسم الاشتراكية والوطنية والديمقراطية. قد يكون من العسير إقناع المثقفين بأن الدين خرافة، وأن الغيبيات تخدير وتضليل، ولكن من الخطورة مخاطبة الشعب بهذه الآراء. إن الرجعيين لم يجدوا بداً إلا إستعارة ألفاظ التقدميين. وهذا مما سيساعد على تحقيق هذه الألفاظ فى مبادئ تنقلب على الخرافات والأساطير[١].

بالاضافة إلى إختيار الدين الممثل فى الاخوان أو اختيار الاشتراكية العلمية الممثلة فى الشيوعيين هناك أيضاً اختيار السياسة التى تتمثل فى الأيدولوچيات القائمة: الوفد والناصرية ومصر الفتاة واليسار الإسلامى وأمريكا والفوضوية والثورة الأبدية. فالوفد هو مبلور الوطنية المصرية. وهو الذى وحد بين المسلمين والأقباط، بين الأغلبية والأقلية (رياض قلدس). ليس الوفد حزباً دينياً كالحزب الوطنى ومع ذلك إستطاع أن يجمع المسلمين والأقباط. ولا تناقض بين المصرية والقبطية أو المصرية والاسلام أو الإسلام والقبطية. الكل مصرى بصرف النظر عن الإسلام والقبطية، لا فرق بين النحاس ومكرم عبيد. وإن الرسالات السماوية تقاس عادة بما تحققه من سعادة للبشر، تتمثل فى الأخذ بيد المضطهدين. تنبعث من أوساط الأقلية أو من رجال مشغولى الضمائر بالأقليات البشرية. لقد إستطاع الوفد تجاوز التهم المتبادلة بين المسلمين الذين يعتبرون الأقباط كفار ملاعين والأقباط الذين يجعلون المسلمين كفار مغتصبين. الأقباط سلالة ملوك مصر الذين إستطاعوا الحفاظ على دينهم بدفع الجزية. فكيف يصنع المسلمون من جلودهم أحذيتهم؟ إذا إضطهد الشعب اضطهد الأقباط، وإذا تحرر الشعب تحرر الأقباط. الوفد ليس حزباً ولكنه قاعدة الأساس المتماسك. هو كل شعب مصر، حتى الأخوانى والشيوعى فى أعماقهما وفديان، وفى مصر أربعة أديان الإسلام والمسيحية واليهودية والوفد. والدين الأخير أعظمها إنتشاراً[٢].

أما باقى الاختيارات فتتساوى فيما بينها من حيث الضعف والهامشية والجزئية. فقد أتت الناصرية على نقيض الوفد وعلى أنقاضه. ولكنها لم تخلص لمبادئها حتى نخلص لها. كنا طليعة ثورة فأصبحنا حطام ثورة. وأن المرحلة الفلسفية كلها التى غطت الستينات والسبعينات كانت نقداً لثورة يوليو وكأنها كانت كلها سلبيات دون إيجابيات. لقد كانت الثورة بديلاً وقتياً عن الاخوان والشيوعيين ولكنها انتهت باضطهادهم. وفضل الناس القلب على الاطراف[٣]. أما حزب مصر الفتاة فإنه جعل مصر مرتبطة بتركيا، والوطنية المصرية

---

(١) السكرية ص ٣٧ ص ٩٢ ص ١٠٩ ص ٣١٠ .
(٢) السكرية ص ١٠٧ ص ١٧٦ - ١٧٨، قشتمر ص ٢٩
(٣) باقى من الزمن ساعة ص ٩٨، السمان والخريف ص ٧٠، ميرامار ص ٢٥٩

قائمة على الاسلام. مثله الأعلى تركيا الفتاة ولكنه انتهى إلى الفاشستية والقمصان الخضر والعنف. هو حزب دينى رجعى وليس أقل من الرجعية الدينية خطراً. واليسار الاسلامى أو الاشتراكية الاسلامية أو الناصرية الاسلامية لا يقنع أحداً. ضياع الايمان لا ترجعه الاشتراكية، والكفر بالاشتراكية لا يعوضه الايمان، وإذا كان التوفيق بين الدين والاشتراكية ممكناً لما نشبت حرب طاحنة بين الأخوان والشيوعيين. لا يمكن الإيمان فى نفس الوقت بالدين وبالاشتراكية العلمية، بالوطنية وبالوحدة العربية، بالتراث وبالعلم، بالحكم المطلق وبالقاعدة الشعبية. قد يكون فى الإسلام إشتراكية ولكنها إشتراكية خيالية كالتى بشر بها لويس بلان وسان سيمون. إنه يبحث عن حل للظلم الاجتماعى فى ضمير الإنسان، بينما الحل موجود فى تطور المجتمع نفسه. إنه لا ينظر إلى طبقات المجتمع ولكن إلى أفراده. وليس فيه بطبيعة الحال أية فكرة عن الاشتراكية العلمية. تعاليم الاسلام تستند إلى ميتافيزيقا أسطورية تلعب فيها الملائكة دوراً خطيراً. ولا يمكن البحث عن مشكلات الحاضر فى الماضى البعيد. الاشتراكية علم، والدين أسطورة . والاشتراكية وحدها خليقة بأن تخلق المال خالياً من مآسى الخلافات الدينية والمنازعات الطبقية. أما جعل أمريكا هى البديل كما تصوره الذى كان زيه زى هتلر وأفعاله أفعال شارلى شابلن فإنه ضياع للوطنية والإسلام والاشتراكية العلمية والناصرية ولكل البدائل الركيزة. أما الفوضوية التى تستبدل بالله وبالمجتمع وبالوطن وبالعدل الهوى والمصلحة الفردية (محجوب عبد الدايم) فإنها يأس وعدم مبالاة بكل شئ، «طظ» . ولكن يظل الاختيار الواقع المفروض هو الحكومة. فالذى يعبد الله والذى يعبد ماركس أو ناصر أو سعد زغلول، الكل فى سجن الطور. المؤمن الوحيد فى هذا البلد هو الذى يعبد الحكومة. هى الوحيدة الفرقة الناجية ودونها الفرق الهالكة[1] . لا تسب الزمان فإن الزمان هو الدولة. الله هو الدولة وتجب لها العبادة مثله. ويستوى فى هذا البلد من يعبد الله ومن لا يعبده. يجب حقاً أن يعبد الانسان الحكومة حتى يعيش مطمئناً. فمتى يعود السلطان إلى القانون الطبيعى والدستور حتى يعامل المصريين كالآدميين؟

والحقيقة أن هذه الاختيارات السياسية هى اختيارات ذهنية بالأساس بين الدين والعلم، والفن والعقل ثم بينها كلها دين الثورة الأبدية. فالدين فى بدايته كان ثورة على الظلم والعبودية، والعلم ثورة على الجهل والخرافة، والفن أداة تحرر، والعقل لغة العلم كما أن الفن لغة القلب. ولكن الواجب الانسانى العام هو الثورة الأبدية[2] .

---

(١) السكرية ص ١٠٧ ، باقى من الزمن ساعة ص ٨٢، الشحاذ ص ١٥٠- ١٥١، السكرية ص ٣١٠، القاهرة الجديدة ص ٢٤ - ٢٥، المرايا ص ١٤٨ .

(٢) فنجان شاى فى شهر العسل ص ١٩٥ .

ثامناً – الدين والدولة

الدين والدولة فى مصر عبر التاريخ شئ واحد. يبدأ من تأليه فرعون حتى التوحيد بين نظام الشرع ونظام الكون، من الحكم الثيوقراطى حتى النيابة عن الشعب فى الامامة عقداً وبيعة وإختياراً. فرعون ذات مقدسة، ذات معبودة، هو صاحب القداسة. هو اله. والدولة تجسيد لروح الله على الأرض. هو صاحب العظمة الالهية والهيبة الربانية. مرتبته قدسية، وكلمته قانون نافذ، ورأيه حكمة الهية. طاعته عبادة. الالوهية قوة، والملك الوهية. الحكم بإرادة مطلقة، لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون[١]. واستمر ذلك عند أمير المؤمنين كممارسة تاريخية حتى سعد زغلول وكأنه ولى من أولياء الله أو صاحب معجزات. تعتبر زعامته رسالة سماوية، ومعجزة تاريخية. والموظف رئيس المصلحة والبيروقراطى اله قابع وراء المكتب الفخم يدعو مرؤوسيه نداء القوة للسجود والابتهال والطاعة. فالطريق المقدس إلى المجد هو تحقيق الالوهية على الأرض[٢]. وفى نفس الوقت روح الشعب من روح الله. خلق الله الانسان للقوة والمجد. فالحياة قوة. ولا يتم بلوغ فردوس الله إلا بالقوة والنضال. أمر الله بالشورى. ومن يمد سلطانه بقوة القرآن فليس به حاجة إلى قوة العفاريت. ومتى قرر الاله أن يعبد فى الأرض؟ لقد قضينا العمر ونحن ندرس لأجيال من طلاب العلم فلسفة تبجل الاله وقدرته وتحلل الانسان وفناءه. ولماذا يتنازل الاله عن سلطانه لبشر فان[٣]؟

وما البداية: الدين أم الدولة؟ الله أم السلطان؟ التأليه أو الفرعنة؟ إن الانسان هو الذى يخلق المعبود، ثم يضحى بنفسه لما خلقه بيديه فتنشأ الفرعنة. يخلق الانسان الله على صورته ومثاله. ولو أن الأديان تصورت الله فى صورة امرأة لأهدتنا حكمة جديدة هى السعادة الحقيقية. يعبد الانسان الها من صنعه، ويقدم له القرابين حتى يسقط هو نفسه قربانا له. وكل نظام سياسى يخلق الله على صورته. فرجل الفضاء الأمريكى يحذر الزنجى من الروسى الذى لم ير الله فى السماء، وينبه الروسى الزنجى أن الأمريكى رأى الها أمريكياً يحمل الجنسية الأمريكية، الها للعالم الحر. ويسأل الزنجى: هل يضطهد السود؟ هل له مقام سنى فوق البيت الأبيض؟ أما العربى فإنه يطالب بالعودة من السماء إلى الأرض حيث تسرق الأوطان، ويضطهد الأبرياء. وعلى المسروق والمضطهد أن يحمل السلاح، وأن يتعاون

---

(١) عبث الأقدار ص ٥–١٠ «لمح مكان صورة الملك صورة أخرى تحمل اسم الله» السمان والخريف ص ٥٠ .

(٢) المرايا ص ٣١٨، حضرة المحترم ص ٣ – ٨ .

(٣) حضرة المحترم ص ١٧٢ ص ٧٠، المرايا ص ٣٣٦ «إنه لم يكن عجباً أن يعبد المصريون فرعون ولكن العجب أن فرعون آمن حقاً بأنه آله»، ثرثرة فوق النيل ص ٢٥ .

مع من يعطيه السلاح، وأن تفسر حكمة الله على ضوء ذلك. ولقد شيد النبى دولة إنسانية ولم يشيد هرماً[1].

وتظهر هذه الحقائق عبر تاريخ مصر منذ مصر الفرعونية حتى مصر الثورة والثورة المضادة. والعودة إلى تاريخ مصر القديم هو بحث عن الجذور، عودة الروح. فالرقابة لم تكن فى ذلك الوقت مفروضة فى المرحلة التاريخية. ومصر التاريخية هى أساس مصر الاجتماعية، والرواية التاريخية قصص روائى يهدف إلى تحريك المجتمع، الرواية التاريخية تصور الواقع الماضى، والرواية الاجتماعية تصف الواقع الحاضر. والرواية الفلسفية تتنبأ بالواقع فى المستقبل. وروح مصر باق عبر العصور .

باتحاد الدين والدولة تتحرر مصر ضد الغزو الخارجى لطرد المستعمر الأجنبى كما هو الحال فى طرد أحمس للهكسوس فى «كفاح طيبة» اعتماداً على رجال الدين عبر ثلاثة أجيال أو ملوك سكننرع، وكيموس، ثم أحمس. فالثورة أجيال . آمون إله مصر ضد دست آله الهكسوس. المستعمر له دينه ووطنه، وكذلك الذى يقع عليه الاحتلال له دينه ووطنه، معركة أديان ومعركة أوطان، الدين هو المدخل للمقاومة. وتبدأ من صعيد مصر حيث الأصالة والنخوة والبعد عن تفرغ الشمال وتغريبه. الدين كفاح فى سبيل الأوطان، أبرزه الجهاد الاسلامى. الدين والدولة، الشعب والقيادة عناصر نجاح الثورة، وحدة وطنية فى مواجهة العدو. ولا فرق بين الرجل والمرأة فى الكفاح فى سبيل الأوطان. يبدأ التحرر بإحساس الشعب المحتل بواقع الاحتلال، الظلم والذل والهوان، ثم تبدأ القيادة الوطنية سراً مع الشعب كالسمك فى الماء. ثم الدخول إلى العدو من مواطن ضعفه، حب الدنيا والمال، وتغلغل الفساد والرشوة. لقد كانت مطلب الاحتلال بإستمرار القضاء على إستقلال مصر الوطنى، القضاء على المقدسات(أفراس البحر)، والشرك بالله (عبادة ست)، والتبعية للاجنبى (خلع التاج الأبيض). وبعد أن يتم التحرير يعاد بناء الدولة، من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر. يتحرر الدين بتحرر الوطن ويتحرر الوطن بتحرر الدين. ويخرج الكاهن الأكبر من العزلة، ويعيد الأمانة المقدسة، تابوت الأجداد. والتاريخ يعيد نفسه، أحمس وعبد الناصر، الهكسوس وإسرائيل، حماية حدود مصر من الجنوب والشرق والغرب والشمال، الانذار الثلاثى فى ١٩٥٦، مصر للمصريين شعار أحمس والأفغانى، والتحرر الاجتماعى فى بناء الدولة يتلو مرحلة التحرر الوطنى بعد طرد المحتل، فالقاعدة المتبعة فى مصر أن يسرق الأغنياء

---

(١) المرايا ص ٣٥٧، مرض طبيب فى همس الجنون ص٣٠٢، فنجان شاى فى شهر العسل ص ١٠٣ –١٠٤، باقى من الزمن ساعة ص ٥٥ .

الفقراء، ولكن لا يجوز أن يسرق الفقراء الأغنياء. فغير مسموح فى هذا البلد للسرقة لغير الأغنياء. أما الفلاح فإذا أردت أن تنتفع به فافقره ثم اضربه بالسوط[1]

وقد استمرت وحدة الدين والثورة فى كفاح مصر الوطنى فى العصر الحديث (فهمى فى الثلاثية) . الجهاد متواصل عبر التاريخ ورمزه استشهاد الحسين، لا فرق بين ماضٍ وحاضر على غير وصايا الأب الذى لا يريد أن يعرض إبنه للهلاك، فاصلاً بين الجهاد فى سبيل الله والجهاد فى سبيل الأوطان. وكل جهادشريف هو جهاد فى سبيل الله. يخطب الوطنيون فى المساجد، ويهتفون فى المآذن نداء الدين ونداء الثورة. ولو كان الرسول حياً ما رضى أن يحكمه الانجليز، وإذا اعتقدت الأم أن الرسول كان مؤيداً بالملائكة فإن الدين يشهد أن سعد زغلول كان يقوم بما كانت تقوم به الملائكة من قبل[2] .

فإذا ما أنحرفت الدولة، وتابع الملك الهوى، تصدى الدين للدولة وأعادها إلى الطريق الصحيح. وكما كان الدين من قبل مع الدولة ضد المستعمر الخارجى (كفاح طيبة) فإنه فى هذه الحالة ضد الفساد الداخلى (رادوبيس) . أراد الملك أن يبسط سلطان الدولة على أملاك المعابد وإنتزاعها من رجال الدين، وأراد رجال الدين الابقاء عليها للصرف منها على أوجه الخير. إن ضم أملاك المعابد إلى أراضى التاج جزء من هيبة الدولة وسلطانها، ولا يبقى للمعابد إلا حاجاتها من الأراضى والنذور. لقد كان الكهنة بإستمرار موضع عطف الفراعنة يقطعونهم الأراضى ويهبونهم الأموال، وتغلغل نفوذهم فى الأقاليم. والمال أحق أن ينتفع به الناس. يدخلون فى روع الفلاحين أنهم يدافعون عن أملاك الأرباب المعبودة وهم يدافعون عن مصالحهم الخاصة. الدولة فى حاجة إلى موارد للتنمية وتجدها عند الكهنة، تلك حجج الدولة. أما رجال الدين فإنهم يرون أن ممتلكاتهم تراث الأباء والأجداد، ميراث مقدس لا يمكن إنتزاعه . وهم طائفة مطهرة تسهل على دين الأمة وآدابها وتقاليدها الخالدة. طمعها فى السلطة داء قديم وتدخلها فى السياسة ممارسات شائعة . هم قوة عظيمة تسيطر على وجدان الشعب . يستمع إليهم الناس فى المعابد والمدارس والجامعات، ويطمئن إلى أخلاقهم وتعاليمهم ومثلهم العليا. والعيب فى الدولة التى تريد إنفاق أموال المعابد فى اللهو والترف وليس للتنمية ورعاية حقوق الناس. وهى مشكلة الأوقاف الحديثة التى تم الغاؤها بعد الثورة. حجة الدولة «اللى عايزه البيت يحرم على الجامع» وحجة الدين أنه هو

---

(١) كفاح طيبة ص ٩١ ص ١٠٧ .

(٢) بين القصرين ص ٣٠٤ ص ٣٤٩ ص ٣٩٩ - ٤٠٠، بداية ونهاية ص ٣٤، حكايات حارتنا ص٢٧ - ٢٩ .

مربى الشعب. حجة الدولة لا طبقية ولا إمتيازات، وحجة الدين ضرورة خضوع الدولة للدين. فى هذه الحالة يبدأ الصراع بداية بالتماسات فردية من رجال الدين فالتماسات جماعية ثم ثورة مسلحة يوقدها رجال الدين حتى يعود الوئام بين الدين والدولة. للدولة الشرطة لحمايتها، وللدين رجاله للدفاع عنه .

وفى مصر الحديثة يتحد الدين والدولة ضد الشعب، والله والحكومة للاستيلاء على أراضى الناس، يجلس المخبر وفى يده مسبحة، ويعمل شيخ الحارة مرشداً للمباحث. ويخطب الشيخ بجمل مسجوعة بضرورة الطاعة وواجب الولاء وتكفير المعارضة التى تدافع عن مصالح الشعب. وقد يحكم كل بمفرده، الشرطة أو الكهنة لاستغلال الشعب. ولكن نحن فى زمن الخوف من الشرطة. أما شهامة الأساطير فقد ولى زمانها. ومع ذلك فالثورة ممكنة لتبصير الشعب بالحقائق وهتك أستار الدجالين. لم تخلق دور العبادة لتأييد الطغاة . كذب رجال الدين مثل كذب التجار والساسة. منهم الآن كل عشرة بقرش. ألسنتهم وقلوبهم فى دنيا أخرى(١) .

تاسعاً – الدين والمجتمع

والدين سلوك اجتماعى. يرتبط بحياة الناس سلباً أم إيجاباً، نفاقاً أم صدقاً. شريعة وعقيدة، عملاً وإيماناً، والسؤال هو : هل الدين غاية فى ذاته أم أنه وسيلة لتحقيق مصالح الناس؟ ويظهر ذلك فى عدة موضوعات مثل: الميراث، والحلال والحرام، وتطبيق الشريعة، وإقامة الشعائر. كما يظهر فى التساؤلات النظرية العامة عن معنى الحياة والوجود والموت والمصير. فتصور «قلب الليل» قضية الوقف هل هو ميراث فردى أم حكومى أم للصالح العام؟ الريع موقوف على الحرمين الشريفين ومسجد الامام الحسين بالاضافة إلى جمعيات خيرية ومدارس وتكايا وأسبلة. ولكن أليس الحسين غنياً بجنات النعيم؟ أيهما أحق به الإنسان المحتاج أم المولى؟ هل الدين أقرب الى الأساطير أم أقرب إلى حياة الناس؟ ولماذا تفرض الأسطورة نفسها على الحياة ولا تفرض الحياة نفسها على الأسطورة؟ وإذا كان الانسان نوعين: انسان الهى وإنسان دنيوى فالانسان الالهى هو من يعايش الله فى كل حين ولو كان قاطع طريق، والدنيوى هو من يعايش الدنيا حتى ولو كان يقضى وقته بين الزوايا، إن كل شخص يحاول أن يكون الهياً حتى الزبال، وقد يكون قلب الراقصة معلقاً بالله أكثر من قلب العابد الذى قد يكون معلقاً بالراقصة. كل كتاب هو كتاب دين، وكل

---

(١) الشحاذ ص ٥١، حارة العشاق فى حكاية بلا بداية ولا نهاية ص١٢١، النجاة فى تحت المظلة ص ٢٢١ ، الجامع فى الدرب فى دنيا الله ص ٦٥ – ٦٧، السكرية ص ٣٣٠ .

مكان هو مكان عبادة. فالدين هو الحياة والحياة هى الدين[١]. قضاء المصالح تأكيد للحياة وللدين على حد سواء. الدين لصالح الشعب وليس الاستقلال. فالمال مال الله، والناس خلق الله. كيف تكون الحارة خالية من سبيل للعطش أو زاوية للمصلين؟ إن التكية والقبوة والزواية والسبيل والحوض بها مصالح الناس، وكلها من مال الله. وإن تفضيل الناس درجات لا يمنع ذلك من حق الفقراء فى العدل[٢].

أما الحلال والحرام فهما مقولتان يستعملها الانسان لتشريع السلوك واضفاء الشرعية عليه سواء الجنس أو المال أو الخمر. فالجنس مرغوب فيه حلالاً أم حراماً، من الرجل والمرأة. وما الشهود والعقود إلا تشريع وختم وتوثيق. وإن التفكير فى الحرام ضرورة لا مفر منها دفاعاً عن الصحة الجسدية والنفسية. وبدلاً من المطالبة بشنق الممارسين للجنس عن طبيعة فالأجدر بشيخ الأزهر أن يقترح حلاً إسلامياً للعاجزين عن الزواج. فالتشدد فى العقوبة أسهل من إيجاد الحلول. أما المال فإن هذا البلد السرقة فيه حلال. ونحن فى حاجة إلى إعادة النظر فى توزيع الزكاة والصدقات. المال حلال مادام ينفق فى الحلال، ثقة بصاحبه الأصلى وهو الله، فالمال مال الله، والانسان خادم فى انفاقه على عباده حتى لا يوجد جائع ولا متعطل[٣]. أما الخمر فيكفيها التوبة أو التعويض بباقى الشعائر، الزكاة والحج وأحكام المساكين. فأبواب التكفير واسعة والحسنة بعشر أمثالها .

وفى ممارسة الشعائر أسلوبان: التشدد والنفاق، فالمتشدد حنبلى ينقض وضوءه خيال الكلب[٤]. والمنافق يبنى المساجد للدعاية فى الصحف، ويجعل الدين تجارة، وتعينه الحكومة شيخاً لمشايخ الطرق الصوفية (رؤوف علوان). يفسر القرآن، ويتضمن كافة الاحتمالات التى يستفيد منها أى شحص فى الدنيا طبقاً لقدراته الشرائية. يجمع بين التجارة والتصوف، الاعتداء على ماله اعتداء على كون الله وسننه وحكمته وثروة البترول عند العرب تشرعها سير الأنبياء وشرائع السماء. الدين غطاء على الفساد. يؤمن ويتاجر فى السوق السوداء. للدنيا أسلوب فى المعاملة، وللآخرة أسلوب آخر. عندئذ يصبح الدين هو المشجع على الحرام[٥].

---

(١) قلب الليل ص ٣٨ - ٣٩ .

(٢) الحرافيش ص ٣١ ص ٣٥ ص ٨٥ ص ١١٧ ص ٢١٨

(٣) تقول جليلة «لا حرمنا الله جميعاً من الرجال سواء فى الحلال أو فى الحرام» همس الجنون ص ٢٥٤ ، الحب فوق هضبة الهرم ص ١٦٨، همس الجنون ص ٣٠٩

(٤) القاهرة الجديدة ص ١٥٠، بداية ونهاية ص ٥٨ ص ١٩١ .

(٥) اللص والكلاب ص ٨٣، ميرامار ص ٣١، المرايا ص ٢٤٠، ويقول الشاعر =

وقد يكفر الانسان بكل شئ بعد أن يتساءل عن هذا التناقض بين الإيمان والعمل وبعد أن يشاهد مظاهر النفاق والتجارة بالدين. فينتهى إلى العدمية والعبث، ويصاب بالقرف والغثيان. لماذا أراد الله أن يهبط آدم إلى الأرض؟ فى الأعياد الدينية عطلات رسمية وتوقف عن العمل! الانسان يأتى الكون غريباً، ويعيش فيه مطارداً، ويتركه لا إلى مكان! لماذا أراد الله أن يصلب إبنه وأن يموت الفقير؟ ونظراً لاستحالة الاجابة العاقلة ينتهى الدين إلى اللامبالاة عند البعض أو إلى الايمان الصوفى عند البعض الآخر، وقد حدث هذا خاصة بعد هزيمة ١٩٦٧. إن هذا الجيل المعذب سيدخل الجنة بغير حساب(١).

ومع ذلك قد يتحمل البعض المسؤولية، ويرى نفسه كالمسيح يحمل خطايا أمة من الخاطئين، مسؤولية المأساة التى صنعها الانسان بيديه. يمكن اذن اصلاح العالم وتغيير الكون. الحياة صراع بين الخير والشر. والحارة يقتل بعضها بعضاً منذ خلق الله الأرض ومن عليها، الصراع جوهر الحياة، لا غناء لطرف عن الآخر، انغلاق وإنفتاح، كفر وإيمان، طاعة وعصيان. الدين رسالة اجتماعية وموقف من المجتمع كما يظهر ذلك فى «بداية ونهاية»: الاستسلام للمقادير (حسن والأم نفيسة)، الثورة من أجل الصعود الاجتماعى (حسنين)، الثورة إشباعاً للجنس والجوع (حسن). لو كان الفقر رجلاً لقتلته (حسنين). وإذا كان الله لا ينسى عباده فالجائع عبد من عباده (حسن). ولا عجب أن يعيش فى هذا الدنيا على افتراض أنه لا يوجد بها أخلاق ولا رب ولا بوليس. هذا الموقف من المجتمع، الاعتراض على الحكمة والخلق والمصير، هو الذى يدفع الانسان إلى الثورة(٢).

عاشراً - الدين والثورة

تصب كل الأطراف السابقة الدين والجنس، الدين الشعبى، الدين الصوفى، الدين والعلم، الدين والسياسة، الدين والدولة ، الدين والمجتمع فى تقابل أخير هو الدين والثورة.

= أنـا ينبوع العـجـائب   فى إحيالى ذو مآرب
أغتدى فى الدير قسيساً   وفى المسجد راهب   رأيت فيما يرى النائم ص ١٣٥ .

«أمرت بتشييد جامع كبير فى عزبتها، ودعت لالتقاط صورة مصورة أكبر مجلة فى مصر وطلبت إليه أن يثنى على ورعها وتقواها» الزيف فى همس الجنون ص ٨٦ «منافقون يفعلون مثلنا ويؤدون الصلاة فى أوقاتها. أنا خير منهم. أنا حر أنتمى إلى عصر سابق للدين وقواعد السلوك. لكنى محاصر فى هذا المقلى بجيوش المنافقين» أفراح القبة ص٧٢ .

(١) السمان والخريف ص ٩٦ ص ١٤٦، الشحاذ ص ١٦٢، ثرثرة فوق النيل ص ١٠٧ - ١٠٨، حب تحت المطر ص ٣٣ .

(٢) السمان والخريف ص ٧ أفراح القبة ص ١١٤ كلمة غير مفهومة فى خمارة القط الأسود ص ١٠، الحرافيش ص ٣١٦،.قسمتى ونصيبى فى رأيت فيما يرى النائم ص ٧٢ - ٩١ .

فالجنس والشعب والتصوف والعلم والسياسة والدولة والمجتمع منافذ للثورة ومنطلقات لها. وقد ظهر هذا التقابل الأخير فى المرحلة التركيبية الرابعة خاصة فى «العائش فى الحقيقة»، ليالى ألف ليلة»، «أمام العرش»، «رحلة ابن فطومة». ثم عادت المقابلات الأولى من جديد فى باقى الأعمال المتأخرة مع كثير من التكرار عن الصراع بين المؤمن والملحد، بين المتدين والعالم، بين الاخوانى والشيوعى دون إضافة جديد .

تبدأ الثورة من داخل الدين كما حدث ذلك عند اخناتون، ثورة ضد التقاليد والموروث القديم، وثورة ضد رجال الدين والكهنة. ولكن الثائر هنا هو الملك النبى، هذا الفرعون الشاب الذى مزق التراث والتقاليد وتحدى الكهنة والقدر، بدأت عبادة آتون بهدف سياسى ولكنه تحول إلى دين جديد كحقيقة ثابتة، الاله الواحد، القوة وراء الشمس، ونور ضيائها. لا اله إلا الواحد ثورة على التعددية والشرك، وبداية تأسيس المجتمع الواحد. وقد ساعدت المرأة فى الثورة، أم فرعون ألهمته الدين الجديد، وزوجته نفرتيتى بقت إلى جانبه ودافعت عنه حتى النهاية. اتهم الكهنة الأم بأنها المسؤولة الأولى عن انحراف إبنها الدينى مع أنها أرادت أن يلم إبنها الملك بديانات آلهة بلاده جميعاً، وأرادت أن يحل آتون محل الآلهة القديمة حتى ترتبط الأمة برباط الدين الواحد لا بدافع القوة وحدها. الدين فى خدمة السياسة والاله الواحد طريق إلى الوطن الواحد. ولكن الابن إتجه إلى التصوف، وعشق الحقيقة لذاتها فثار عليه الكهنة. وما قيمة دين بلا قوة، ونبوة بلا ملك، وروح بلا بدن؟ فلا دين بلا دنيا ولا دنيا بلا دين[١].

وفى «أمام العرش» حوار بين حكام مصر. تاريخ مصر القديم يحاكم تاريخ مصر كله، القديم والحديث، أوزوريس، روح مصر، تحاكم بدن مصر. وتظهر مأساة مصر فى حكامها وكهنتها واستسلام شعبها أو ثورته عليهم، فيلاحظ الحكيم بتاح حتب أن الكهنة قد قوى نفوذهم، وأن حكام الأقاليم قد طمعوا فى السلطة. جشع الكهنة للمال وجشع الحكام للنفوذ. ولكن أبنوم نموذج الثائر من أوساط الفلاحين، الثورة على الطغيان بمباركة الآلهة، دعى إلى العصيان والقتال ضد نهب رجال الدولة الثروات ومقاسمتها مع الكهنة، يبيحون لهم بفتاويهم الكاذبة كل منكر، غير مبالين بأنات الفقراء وما يعانون من قهر وذل وجوع، وكلما قصدهم مظلوم طالبوه بالطاعة والصبر ووعدوه بحسن الجزاء فى العالم الآخر. سرت النار المعذبة إلى جميع البلاد، وانطلقت قذائف الغضب الأحمر على الحكام والموظفين ورجال الدين والمقابر من أجل الاستيلاء على مقاليد الحكم. ورثاء الشعب أولى

---

(١) العائش فى الحقيقة ص ص ٨ - ١٤ ص ٢٧ ص ٤٣ - ٥٠ ص ١٤٠ - ١٦٣ .

من رثاء المقدسات والصفوة. وتظل روح الثورة التى يجسدها أمنون ترعى مصر وتدفع ثوارها من أبنائها إلى التمرد ضد الطغيان، شاهد عدل التاريخ على مساره، فالاله يتجسد فيمن يرفع راية العدل والرحمة أياً يكون. ليست الآلهة بحاجة إلى معبد ولكن الفلاحين بحاجة إلى الغذاء، والعبد العادل خير من الأمير الظالم. وفى التاريخ الاسلامى بعث الله محمداً هادياً لا جابياً. واتفق المقوقس حاكم مصر مع العرب على التخلص من حكم الرومان الذين كانوا يتشاجرون حول الآلهة والفلاحون كادحون. ثم كان الشجعان من رجال الدين يتصدون أحياناً للطغاة دفاعاً عن المظلومين، ولكن البؤساء كانوا يمجدون فى دينهم العزاء والأمل. وفى تاريخ مصر الحديث أقام البعض العدل ونفذ بأمانة حكم الاسلام ضد ظلم العثمانيين تحت شعار الاسلام الزائف. وأراد آخر الاعتماد على قوة أهالى البلاد وزعمائهم الوطنيين. وقاد ثالث الثورة «لقد خلقنا الله أحراراً ولم يخلقنا تراثاً وعقاراً. فوالله الذى لا اله إلا هو أننا سوف لا نورث ولا نستعبد بعد اليوم». ثم تحولت الوطنية إلى دين، والدين إلى وطنية . فقد كان سعد زغلول تلميذاً للأفغانى ولمحمد عبده، وتحققت الوحدة بين المسلمين والأقباط. ولكن سرعان ما تجبر الحاكم، واعتبر الزعامة هبة ربانية. وسرعان ما إعتمد حاكم على فريق لتصفية فريق آخر، اعتمد على التيار الدينى لتصفية التيار الناصرى ثم راح ضحية ما جنته يداه عندما انقلب التيار الدينى عليه، كل منهم كان يظن أنه يستخدم الآخر لحسابه[(1)].

وفى «رحلة ابن فطومة» مراجعة شاملة للمدن الفاضلة على طريقة الحكماء القدماء لاعادة عرض الصلة بين الدين والعلم والمجتمع والسياسة والدولة. فهناك ستة مدن يلعب فيها الدين دوراً مؤثراً وسلباً أكثر منه إيجاباً[(2)]. الأولى الوطن وهى دار الإسلام الحالية حيث يسود الاسلام الشعائرى والعلوم الدينية، القرآن والحديث والفقه والتصوف، إسلام المساجد والزوايا لا إسلام الدنيا والعالم، إسلام العجزة لا إسلام الأقوياء، إسلام القدماء لا إسلام المحدثين، إسلام الرضا والتوكل والصبر لا إسلام الثورة والغضب والتمرد، إسلام الظلم والفقر والجهل لا اسلام العدل والمساواة والعلم. زخرفة كلمات لا تعبر عن أى تقوى باطنية، خيانة لكل شئ، لا يمكن للإنسان أن يعيش فيها ولابد من الهجرة .

---

(1) أمام العرش ص ٢٠ ص ٧٣ ص ١١١ ص ١٢٥ - ١٢٧ ص ١٣٨ - ١٤٩ ص ١٥١ - ١٥٢ .

(2) رحلة ابن فطومة تشير إلى ستة مدن ١ - الوطن ص ٥ - ٢٠، ٢ - دار الشرق ص ٢١ - ٥٢، ٣ - دار الحيرة ص ٥٦ - ٨٢، ٤ - دار الحلبة ص ٨٣ - ١١٨، ٥ - دار الأمان ص ١١٩ - ١٤٠، ٦ - دار الغروب ص ١٤١ - ١٥٤ .

والثانية دار الشرق حيث يسود الدين الطبيعى الأقرب إلى دين الجاهلية أو الدين الوثنى أو الدين فى الشرق القديم، مجتمع يغلب عليه التجارة، ويترأسه الكاهن لعبادة القمر ليلة البدر فى الخلاء، ويمارس المؤمنون الطقوس، رقصاً وغناء وسكراً وغراماً. لا يعرف الخلود فى الجنة أو النار، يتعلمون الفروسية وبعض الملعومات عن الاله القمر ولكن يعيش الجميع على الطبيعة دون وعى زائد أو ناقص، لا يتدخل الاله فى شؤون الناس، ولا يطالبهم بما لا يطاق.

والثالثة دار الحيرة دار الحكم الالهى، والانتقال من تألية القمر إلى تألية الملوك، من الدين الطبيعى إلى الحكم الثيوقراطى حيث تتوحد السلطتان الدينية والسياسية. الله هو الملك، يتصرف فى الوطن كيفما يشاء. إنه عادل نظراً ولكن تحت حكمه يقع قهر شديد لتحويل الناس من عبادة القمر إلى عبادة الملك، وتنشأ فيه حروب بين الطوائف بالرغم من عبادتهم إله واحداً وإدعائهم الأخوة فيه. قصر الملك أو الوالى هو معبد الاله، وحرسه كهنته، وما أكثر شهداء العدل والحرية فيه ، الأموال مناصفة بين الاله وسدنته ، بين القصر والعبد، بين السلطتين السياسية والدينية .

والرابعة دار الحلبة وهى الرأسمالية ، فالحلبة سباق، والرأسمالية تنافس. مدينة تجمع كل الطوائف إذ تتغلغل مملكة المال فى كل الأديان. كانت فى الأصل وثنية. وأتاحت الحرية فيها الفرصة لكل من شاء أن يدعو إلى دينه حتى لم يعد يبقى فيها إلا قلة من الوثنيين. لا تتدخل الدولة فى الأديان، وتعامل كل الملل على قدم المساواة، وتحتفظ كل طائفة بتقاليدها الذاتية. ورئيس الدولة وثنى لا دينى حتى لا يحابى طائفته ودينه وعشيرته. الحرية هى القيمة المقدسة عند الجميع. يعتمد على العلم وليس على الدين. والاجتهاد لم يتوقف. كل تحرر خير وكل قيد شر . أنشأ نظام حكم يحرر من الاستبداد. وقدس العامل ليحرر من الفقر، وأبدع العلم ليحرر من الجهل. لم يكن طريق الحرية سهلاً بل ضربت الأعناق، وفاضت العروق دماً حتى انتصرت الحرية وساد العلم. العدل فوق الرحمة كما أن العلم فوق الخرافة، والعمل فوق المعجزة. يقرأ الناس كتابين «المرجع» و «اقتحام المستحيل» .

والخامسة دار الأمان، وهى الشيوعية المادية . الله هو الأرض، والكل فى الاستبداد سواء، تُعبد الأرض لأنها خالقة الانسان ومدخر إحتياجاته. وفى العقل غنى عن الأوهام والخرافات. ومقتله الحرية الغائبة والاستبداد السائد الذى لا يفترق عن إستبداد الوطن وحكم الخلفاء .

والسادسة دار الغروب حيث يسود التصوف، جنة بلا ناس ، ومأوى الغائبين. خيراتها

مبذولة بلا حساب. حياة أهلها موافقة الحق ومفارقة الخلق. لا يردون تحية أو يسمعون كلمة. يصبرون على البلوى لإدراك حلاوة النجوى. تلك هى النهاية، الوقوع فى التصوف وإنتهاء الناس، بداية أم نهاية، معرفة أم ذوق؟ تقدم فى الوعى الانسانى أم عود على بدأ، والبداية من الصفر والنهاية إليه؟ الكل نسبى ومع ذلك فدار الحلبة أى الرأسمالية هى أفضل المدن.

وتستمر الموضوعات السابقة فى الظهور فى المرحلة الرابعة التركيبية الأخيرة الثورة ضد الاستبدادوالظلم والجهل والخرافة والاستغلال وكل ما تمثله السلطتان الدينية والسياسية كما ظهرت من قبل فى «حكاية بلا بداية ولا نهاية»[1]. الثوار العلمانيون الشبان ضد مشايخ الطريقة الذين ينهبون الثروات ويخدعون الناس باسم الدين مثل طريقة الأكرم الذى هو تحويل فى البداية للفظ المجرم. فشيخ الطريقة مجرم هارب خدع الناس بالولاية. فالدين اما أفيون الشعب أو زفرة المضطهدين. تقوم أجيال جديدة بالثورة إعتماداً على العلم والعمل ضد التصوف والخداع. فالاكرمية نظام أهل السنة والدولة الأموية والحكم القائم عبر العصور، والمعارضة الأجيال الجديدة العاملة الثائرة كمعارضة الشيعة والخوارج والمعتزلة.

ويظل الصراع فى الدين بين التصوف والثورة، بين الطائفية التى يعلمها المجتمع للأطفال ووحدة الأديان طريق العقل والعلم والانسان. وتبرز موضوعات الدين والثورة مثل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والاستشهاد بتاريخ الصحابة الثوار مثل عمر الذى كان يسير فى الأسواق شبه جائع والذى تغير لونه من أكل الزيت أسوة بالرسول والذى عاش على التمر واللبن «ألق مواعيظك على الحكام وعلى أصحاب الملايين واللصوص والخطافين والطفيليين». المسوخ هم حكام البلاد الاسلامية ورجال الدين بها. ولن يشفع التصوف آخر حكام مصر فى الدجل على الناس، وكما سيظل الدين شعبياً وصوفياً فإنه سيبقى أيضاً ثورة[2].

---

(١) حكاية بلا بداية ولا نهاية ص ٤ – ٩٧ .

(٢) جنة الأطفال فى خمارة القط الأسود ص ٨٦ – ٩٥، حضرة المحترم ص ١٨٤ ميرامار ص ١٢١، الحرافيش ص ٦–٧ ، الكرنك ٩٧ – ١٠٨، أهلاً فى الجريمة ص ١٨٣ – ١٨٩، الحب فوق هضبة الهرم ص ٢٤٩، التنظيم السرى ص ٨٣ ص ١٠٣ ، يوم قتل الزعيم ص ٥ – ٢١ ص ٨١ ، حديث الصباح والمساء ٦٩، صباح الورد ص ٦٥ .

(٢)
الفلسفة والرواية

دراسة فى توظيف الثقافة الفلسفية فى أدب نجيب محفوظ

أولاً - الموضوع والمنهج

تعتبر روايات نجيب محفوظ أكثر الروايات العربية اقتراباً من الفلسفة توظيفياً على لسان الشخصيات أو تعبيراً عن الأفكار أو تصوراً لرؤى العالم. وتتطرق هذه الدراسة كمرحلة أولى إلى الجانب الأول وحده، توظيف الثقافة الفلسفية على لسان الشخصيات الروائية وليس للأفكار والمذاهب الفلسفية من خلال رسم الشخصيات الروائية، وليست الرؤى الفلسفية التى يعبر عنها الأدب فى مجموعه والتى قد تعبر عن رؤى الأديب نفسه. فالموضوع محدد للغاية، كمدخل أول لوضع الفلسفة فى الرواية عند نجيب محفوظ بإعتباره خريجاً لقسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة عام١٩٣٤مع اثنين من دفعته أصبح لهما مكاناً بارزاً فى عالم الفلسفة المرحومين ا.د. محمد توفيق الطويل الذى افتقدناه فى فبراير ١٩٩١، ا.د.محمد عبد الهادى أبو ريدة الذى افتقدناه أيضاً فى نوفمير ١٩٩١، تلاميذ الشيخ مصطفى عبد الرازق أول مؤسس ورئيس لقسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة. اتجه زميلاه إلى الفلسفة الجامعية دراسة وتدريساً، وآثر الاديب التعبير عن نفسه بالكتابة. ووظف ثقافته الفلسفية على لسان شخصياته، وعبر عن رؤاه الفلسفية للعالم من خلال رواياته.

وقد تم إستعمال منهج «تحليل المضمون» كما هو الحال فى العلوم الاجتماعية فى دراسة خطب السياسيين وبيانات الوزراء والمديرين ورؤساء مجالس الادارات لما يتضمنه من دقة فى الحصر تسمح بدقة فى الحكم. وبالرغم من قصور هذا المنهج الاحصائى الكمى الذى يعتمد على ترداد الألفاظ والكشف عن مكونات الفكر فى أحسن الأحوال، دون مخاطرة بالنقد الذاتى الانطباعى التأملى الذى قد يوصى بإفتراضات ويقدم نتائج تتعلق بالمضمون والرؤية ولكن يكون عرضه لمختلف التفسيرات والتأويلات طبقاً لإحساسات النقاد وثقافاتهم الفلسفية والأدبية[١].

بحث ألقى فى ندوة كلية الآداب جامعة لقاهرة بمناسبة الذكرى الثانية للمرحوم ا. د عبد المحسن طه بدر بعنوان «الرواية العربية المعاصرة»، القاهرة ١٩٩١ .

(١) انظر تطبيقنا لهذا المنهج من قبل فى تحليل الخطب السياسية للزعيم الراحل جمال عبد الناصر والرئيس أنور السادات فى «الدين والثورة فى مصر ١٩٠٥٢ - ١٩٨١» الجزء الرابع : الدين والتنمية القومية ، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ .

وقد تم إستبعاد أسماء الأدباء (المازنى وهيكل وطه حسين ويوسف موسى) والصحفيين (أنيس منصور ومصطفى محمود) حتى هؤلاء الذين بين الفلسفة والأدب مثل أبو العلاء المعرى والخيام[1]. وتم استبقاء الفلاسفة الغربيين أو الإسلاميين كما هو معروف فى تاريخ الفلسفة عند المتخصصين. أما بالنسبة للمصطلحات فقد تم تحليل كلمة «فلسفة» ومشتقاتها المختلفة وإستبعاد أسماء المذاهب مثل الوجودية والمثالية والعدمية لأنها أدخل فى تصورات العالم والرؤى الفلسفية. وقد تم إستبعاد الدين ومشتقاته مثل التصوف والعقيدة لأنها أدخل فى موضوع الدين بإستثناء ما يتعلق منه بالفلسفة[2]. وتم أيضاً إستبعاد المصطلحات السياسية والاقتصادية مثل الرأسمالية والاشتراكية والفاشستية، والأحزاب السياسية والجمعيات الدينية مثل الوفد، ومصر الفتاة، والاخوان. ومع ذلك فالفلسفة أقل حجماً وحضوراً من الدين والجنس والسياسة ، المحرمات الثلاثة فى ثقافتنا الوطنية[3].

وتظهر الثقافة الفلسفية فى روايات المثقفين، فالفلسفة للنخبة وليست للعامة. كما تظهر عادة عندما يكون الجو الروائى غربيّاً، فحديث الثقافة هو حديث النخبة الغربية أو الوطنية التى يتنازعها الولاء بين القديم والجديد. فالغرب هو نمط الحداثة. وهو سبب الصدمة الحضارية للثقافة القديمة. كما تظهر الفلسفة فى الروايات أكثر منها فى القصص القصيرة. فالرواية تتحمل التحليل الفلسفى نظراً لطولها وعمق شخصياتها فى حين أن القصة القصيرة صورة حية ومباشرة للواقع ولقطة آنية للأديب فى لحظة زمنية واحدة. ولما كانت أعمال نجيب محفوظ نفسها تتطور من الرواية إلى القصة القصيرة فإن الثقافة الفلسفية تقل شيئاً فشيئاً من «الثلاثية» التى تمثل المرحلة الاجتماعية إلى المجموعات القصصية الأخيرة التى فقدت الاتجاه، وغلب عليها تكرار الموضوعات الأولى وإعادة رسم نفس الشخصيات النمطية المعروفة فى البناء الروائى السابق .

وإذا كان لنجيب محفوظ خمسون عملاً أدبياً بما فى ذلك ترجمة «مصر القديمة» وهى أشبه بتاريخ قصصى كمقدمة للرواية التاريخية فى مرحلته الأولى وأيضاً «أمام العرش»،

---

(١) يذكر نجيب محفوظ أسماء شوقى ومطران (خان الخليلى) وحافظ (بين القصرين) وأبو العلاء المعرى (القاهرة الجديدة) المازنى وهيكل، والخيام (أمام العرش) ومن الأدب الأجنبى لادى فورستر (السكرية) .

(٢) انظر دراستنا : «الدين والثورة فى أدب نجيب محفوظ»، ندوة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٩١. وهى الدراسة السابقة فى هذا الجزء.

(٣) الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، الجزء الثانى: الدين والثقافة الوطنية، المحرمات الثلاث ص ٢٦٧ - ٢٦٩ .

حوار بين الحكام فإن اثنين وعشرين منها خال من توظيف الثقافة الفلسفية[١]. بينما أربع وعشرون منها يظهر فيها هذا التوظيف على نحو متوسط[٢]. أما الأربعة الباقية فهى الروايات الرئيسية فى المرحلة الاجتماعية التى يتم فيها توظيف الثقافة الفلسفية على أوسع نطاق[٣].

أما بالنسبة لأسماء الأعلام من الفلاسفة فقد ذكر على لسان الشخصيات أو فى الوصف ثلاثون علماً من فلاسفة الغرب وأربعة عشر علماً من المسلمين بالاضافة إلى فرقتى الشيعة والخوارج من المتكلمين. وكان أكثر الأعلام الغربيين ذكراً ماركس ثم دارون ثم برجسون ثم فرويد، وهم كبار النفاة فى الفكر الغربى المعاصر (بالاضافة إلى نيتشه) أما برجسون فهو من النافين للمثالية والتجريبية لصالح فلسفة الحياة، ثم يأتى بعد ذلك سقراط، ويأتى بعده فى نفس الدرجة أفلاطون، وديكارت، واسبينوزا، وشوبنهور، ولينين، وأوجست كونت، ثم يأتى بعد هؤلاء ليبنتز، وبسكال، وأرسطو، وجوستاف لوبون، وانجلز، وستالين، ونيتشه، وكوبر نيقس، وارستولد، وماخ، وأخيراً يأتى بعدهم ماكدونالد والفيثاغوريون، وتيلور، وليفى بريل، ودوركهايم، وهيكل، ورسل، وهيجل، وهوفدنج[٤]. أما

---

(١) هذه الروايات والمجموعات القصصية هى (طبقا للترتيب الزمانى) مصر القديمة ١٩٣٢، عبث الأقدار ١٩٣٩، كفاح طيبة ١٩٤٤، زقاق المدق ١٩٤٧، السراب ١٩٤٨، بين القصرين ١٩٥٦، أولاد حارتنا ١٩٥٧ - ١٩٦٩، اللص والكلاب ١٩٦١، الطريق ١٩٦٤، حكاية بلا بداية ولا نهاية ١٩٧١، الجريمة ١٩٧٣، حكايات حارتنا ١٩٧٥، حضرة المحترم ١٩٧٥، ملحمة الحرافيش ١٩٧٧، عصر الحب ١٩٨٠، رأيت فيما يرى النائم ١٩٨٢، الباقى من الزمن ساعة ١٩٨٢، رحلة ابن فطوطة ١٩٨٣، التنظيم السرى ١٩٨٤، العائش فى الحقيقة ١٩٨٥، يوم مقتل الزعيم، ١٩٨٥ الفجر الكاذب١٩٨٩. ونسبة هذه الأعمال إلى الأعمال الكاملة ٤٤٪.

(٢) هذه الأعمال هى: همس الجنون ١٩٣٨، رادوبيس ١٩٤٣، بداية ونهاية ١٩٤٩، السمان والخريف ١٩٦٢، ميرامار ١٩٦٧، خمارة القط الأسود ١٩٦٩، تحت المظلة ١٩٦٩، شهر العسل ١٩٧١، المرايا ١٩٧٢، الحب تحت المطر ١٩٧٣، الكرنك ١٩٧٤، قلب الليل ١٩٧٥، الحب فوق هضبة الهرم ١٩٧٩، الشيطان يعظ ١٩٧٩، أفراح القبة ١٩٨١، ليالى ألف ليلة وليلة ١٩٨٢، أمام العرش ١٩٨٣، حديث الصباح والمساء ١٩٨٧، صباح الورد ١٩٨٧، قشتمر ١٩٨، ونسبة هذه الأعمال إلى الأعمال الكاملة ٤٨٪.

(٣) وهذه الأعمال هى: القاهرة الجديدة ١٩٤٥، خان الخليلى ١٩٤٦، قصر الشوق ١٩٥٧، السكرية ١٩٥٧، ونسبة هذه الأعمال إلى الأعمال الكاملة ٨٪.

(٤) تكرار أسماء الاعلام الغربية على النحو الآتى: ماركس (١٨)، دارون، برجسون (٨)، فرويد(٥)، سقراط(٤)، أفلاطون، ديكارت، اسبينوزا، شوبنهور، لينين، أوجست كونت(٣) ليبنتز، بسكال، أرسطو، جوستاف لوبون، انجلز، ستالين، نيتشه، كوبر نيقس، استولد، ماخ(٢). ماكدونالد، الفيثاغوريون، تيلور، ليفى بريل، دوركهايم، هيكل، رسل، هوفدنج، هيجل(١).

بالنسبة لأسماء الاعلام من التراث الاسلامى فهو أربعة عشر علماً بين قدماء ومعاصرين، مسلمين أو يعيشون فى كنف المسلمين، فلاسفة أم صوفية أو فقهاء وهم المعرى وصفة الحنبلى. ثم يأتى بعدهما أخوان الصفا وعمر الخيام. يأتى بعدهما ابن ميمون، وابن خلدون، والغزالى، والطهطاوى وسعدى، وابن الفارض، وابن العربى، وسلامة موسى، ومصطفى عبد الرازق[1].

أما لفظ فلسفة ومشتقاته فقد تردد حوالى واحد وثمانين مرة، إسماً أو فعلاً، مفرداً أو جمعاً، مصدراً أو صفة أو موصوفاً بصفات أخرى مثل إغريقية أو إسلامية، مادية أو عقلية[2]. كما ذكرت أسماء أربعة من الكتب الفلسفية. وكان أكثرها ذكراً أصل الدين والأخلاق لبرجسون، والعنوان الأصح «منبعاً الأخلاق والدين» مع مصطلح وثبة الحياة، ثم «مقاصد الفلاسفة» للغزالى، «الرسالة القشيرية» لعبد الكريم القشيرى، «تاريخ الفلسفة» لهوفدنج[3]. وعادة ما تكون قراءات الشخصية المثقفة أو أعمالاً فى مكتبته، وهى نصوص شائعة ويكثر التردد عليها من طلاب قسم الفلسفة حتى الآن.

ثانياً - تصنيف الفلاسفة فى المذاهب الفلسفية

يمكن تصنيف أعلام الفلسفة الذين ورد ذكرهم فى أعمال نجيب محفوظ إلى التيارات الرئيسية الثلاثة فى الفلسفة الغربية. المثالية، والواقعية، والانسانية بوجه عام التى تشمل الوجودية والفلسفة الحيوية والبرجماتية وغيرها من الفلسفات المعاصرة. سادت المثالية خاصة فى القرون الثلاثة الأولى، السابع عشر والثامن والتاسع عشر فى خط مواز ولكن منعرجاً إلى أعلى وانطلاقاً من الكوچيتو الديكارتى، كما سادت الواقعية بكل فصائلها التجريبية، والمادية، والحسية، والنفعية، والتطورية فى نفس القرون الثلاثة وفى خط مواز آخر منزلقاً إلى أسفل وإنطلاقاً أيضاً من الكوچيتو الديكارتى. فقد بدأ الوعى الأوربى بعد اثبات وجوده فى عصور الأحياء (الرابع عشر)، والاصلاح الدينى (الخامس عشر)، والنهضة (السادس عشر) بثنائية مذهبية تنطلق من الكوچيتو الديكارتى (القرن السابع عشر) فى خطين متباعدين

---

(١) تكرار أسماء الاعلام الاسلامية على النحو الآتى: المعرى(٥) حنبلى (٤) ، إخوان الصفا(٣). ابن ميمون، البن خلدون، الغزالى، سعدى، ابن الفارض، الطهطاوى، سلامة موسى، مصطفى عبد الرزق، يوسف مرسى(١).

(٢) تردد لفظ فلسفة ومشتقاته كالآتى: فلسفة(٣٥)، فيلسوف(٢١)، يتفلسف، فلسفى(٥) فلاسفة(٤) ، فلسفات(٣)، تفلسف، الفلسفة الاغريقية، الفلسفة المادية(٢)، الفلسفة الاسلامية، الفلسفة العقلية(١). أما صفة ميتافيزيقية فذكرت مرتين .

(٣) أصل الدين والأخلاق(٣) السكرية(٢)، المرايا، مقاصد الفلاسفة (القاهرة الجديدة)، الرسالة القشيرية (السمان والخريف)، تاريخ الفلسفة (السكرية)(١) .

يصلان إلى الذروة فى القرن التاسع ثم يتقاربان ويتجهان نحو نقطة واحدة، الشعور فى الظاهريات أو الوجود فى الفلسفات الوجودية وأبعاده فى الجسم والحياة والإرادة والفعل واللاوعى والأنا موجود[١].

١ - تظهر المثالية عند سقراط وأفلاطون وديكارت واسبينوزا وبسكال وليبنتز وشوبنهور وبرجسون والفيثاغوريين فى الفلسفة الغربية، وعند اخوان الصفا والغزالى وابن ميمون والحنبلى وسعدى وابن الفارض ومصطفى عبد الرازق والمعرى والخيام ويوسف موسى. فالفلاسفة المثاليون قريبون من الدين مثل أفلاطون وديكارت وبسكال. المثالية دين المثقفين، والدين مثالية العامة يعجب بهم مأمون رضوان فى القاهرة الجديدة[٢]. أما كمال فإنه يلتمس العزاء عند فلاسفة العزاء كاسبينوزا الذين يرى أن الزمان شيئاً غير حقيقى وبالتالى فالانفعالات المرتبطة بحادث فى الماضى أو المستقبل مضادة للعقل، ويمكن التغلب عليها بتكوين فكرة واضحة متميزة عنها[٣]. وهنا يسترجع نجيب محفوظ من مخزونه الفلسفى القديم «عزاء الفلسفة» لبويثيوس شهيد الفلسفة فى القرن الخامس الميلادى كما يلوذ كمال من الوحشة بوحدة الوجود عند اسبينوزا ، وتعزى عن هوان شأنه بالمشاركة فى الانتصار على الرغبة مع شوبنهور، ويهون من إحساسه بتعاسة عائشة بجرعة من فلسفة ليبنتز فى تفسير الشر أو يروى قلبه المتعطش إلى الحب مع شاعرية برجسون[٤]. الفلسفة المثالية قادرة إذن على التسامى على الرغبات كما هو الحال عند ليبنتز، والاغراق فى الشعر والوجدان الصوفى تعويضاً عن الحب كما هو الحال عند برجسون. وظيفة الفلسفة المثالية إذن الراحة النفسية، كل فيلسوف لحالة معينة. الفلسفة المثالية أقرب إلى الوجدان والعاطفة

---

(١) حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب، المطبعة الفنية، القاهرة ١٩٩١، وأيضاً ترجمة تعالى الآنا موجود لجان بول سارتر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٦ .

(٢) مأمون رضوان «تحدى بإيمانه العلم والفلسفة جميعاً، وجعلها من ذرائعه ومقوماته. وسره أيما سرور أن يجد أعلام الفلاسفة فى ظل الله دائماً: أفلاطون وديكارت وبسكال وبرجسون. كما رحب قلب المخلص بالوفاق الذى بشر به القرن العشرون بين العلم والدين والفلسفة. اليوم يشغل العلماء بالتفكير ويرد رجال الدين شرائع العلم والفلسفة، فطوبى للشاب الفيلسوف المؤمن»، القاهرة الجديدة ص ١٤ .

(٣) يحدث نجيب محفوظ بلسان حال كمال «والتماس العزاء عند فلاسفة العزاء كاسبينوزا الذى يرى الزمن شيئاً غير حقيقى وبالتالى فالانفعالات المرتبطة بحادث فى الماضى أو المستقبل مضادة للعقل. ونحن خليقون بالتغلب عليها إذا كونا عنها فكرة واضحة ومتميزة» قصر الشوق ص ٤٢٨ .

(٤) يصف نجيب محفوظ حال كمال بأنه «قد يلوذ من الوحشة بوحدة الوجود عند اسبينوزا أو يتعرى عن هوان شأنه بالمشاركة فى الانتصار على الرغبة مع شوبنهور أو يهون من إحساسه بتعاسة عائشة بجرعة من فلسفة ليبنتز فى تفسير الشر أو يروى قلبه المتعطش إلى الحب من شاعرية برجسون» السكرية ص ١٧ - ١٨ .

مثل الأدب والدين. وينصح كمال فؤاد الحمزاوى بجرعة من فلسفة اسبينوزا تساعده على تجاوز سعيه وراء العالم والرقى الطبقى ومصاهرة وزير من ابن تاجر أمه من المبيضة[1]. ويضع نجيب محفوظ برجسون مع المثاليين لأن فلسفته الشاعرية تقوم بنفس الوظيفة، العزاء والتخدير. وكان كمال يقرأ خاصة «منبعا الأخلاق والدين» لما فيه من نزعة رومانسية صوفية[2]. وتستمر نفس الشاعرية والحلم لبرجسون عند ابراهيم عقل فى «المرايا» الذى يقرأ نفس الكتاب[3].

وتظهر النزعة المثالية المشوبة بالدين فى ذكر فلاسفة التراث الاسلامى مثل إخوان الصفا. ويلخص أحمد عاكف فلسفتهم الدينية التى تجعل الدين حقيقتين: حسية للعوام وعقلية للخواص، شعائرية للعوام وفكرية لا يضيق بها المثقفون مثل الله والناموس الالهى والعقل الفعال[4]. وقد تعطى الثقافة الروحية نوعاً من التعويض لضابط المباحث حتى يطمئن إلى شرعية أفعاله، ففى قصة «ضد مجهول» كان الضابط مغرماً بقراءة الشعر الصوفى كأشعار سعدى وابن الفارض وابن عربى، وهى هواية نادرة بين ضباط المباحث. ولذلك أخفاها حتى عن خاصة الاصدقاء. وكلما عجز عن إكتشاف المجرم انغمس فى التصوف[5]. أن أقصى ما تستطيعه الفلسفة هو عدم رفض الدين اعتماداً على العقل إلى آخر مدى كما هو الحال فى «حديث الصباح والمساء»[6].

وفى نفس الوقت يتم نقد المثالية على لسان االشخصيات أو بقلم نجيب محفوظ معبراً عن لسان حال أبطاله. فالشك فى الحواس عند ديكارت محدود، وهناك أمور يدركها الحس

---

(١) كمال لفؤاد «أنت بحاجة إلى شئ من الفلسفة إلى جرعة من اسبينوزا» ورد فؤاد: «فليشبع كمال به» المصدر السابق ص ١١٩ .

(٢) «كان يريد أن يقرأ فصلاً على الأقل فى كتاب «منبعا الدين والأخلاق» لبرجسون وأن يراجع مراجعة أخيرة مقاله الشهرى لمجلة الفكر الذى اتفق أن كان عن البرجمانزم، هذه السويعات الموهوبة للفلسفة التى تمتد حتى منتصف الليل» المصدر السابق ص ١٦ .

(٣) ابراهيم عقل: أقرأ كتاب برجسون عن أصل الأخلاق والدين؟ الدكتور سالم باستهتار: أنى أقرأ برجسون كما أقرأ قصيدة حالم» المرايا ص ٨ .

(٤) خان الخليلى ص ٦٢ .

(٥) هو الضابط محسن على البارى فى قصة «ضد مجهول» دنيا الله ص ١١٩ - ١٢٠ ويسميه نجيب محفوظ ابن العربى «نازعته رغبة إلى الهرب إلى عالم شعره الصوفى حيث الهدوء والحقيقة والأبدية حيث تذوب الأضواء فى وحدة الوجود العليا حيث العزاء عن متاعب الحياة وفشلها وعبثها» المصدر السابق ص ١٢٩ .

(٦) «تجرأ شاذلى محمد إبراهيم على مقابلة طه حسين والعقاد والمازنى وهيكل وسلامة موسى والشيخ مصطفى عبد الرزاق. ولم يكن الدين موضع رفضه ولكنه أراد أن يعتمد على عقله إلى آخر مدى «حديث الصباح والمساء» ص ١١٧.

ولا يمكن لأحد مهما أوتى من الشجاعة أن يشك فيها[1]. وكان محجوب عبد الدايم يسخر من قول ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود». صحيح أن النفس أساس الوجود ولكن نفسه هو الفردى وليس نفس كل إنسان، فالمثالية هنا تجريدوشمول لا وجود له. الفكر لا يوجد إلا فى الفرد، ولا يوجد فكر عام ينتظم البشر جميعاً أشبه بالعقل الكلى عند ابن رشد والذى من أجله تم إتهامه بإنكار خلود النفس الفردية[2]. وإذا كان بسكال قد قال إننا مبحرون فى هذا العامل دون خيار لنا فى أمر السفر ولم يبق لنا إلا إختيار السفينة فكيف تختارها دون أية فكرة عند الرحلة[3]؟ فالمثالية هنا مقامرة ومغامرة ورهان. تقوم على افتراض يعوزه الدليل. قد تكون حقيقتها وهما، وأيمانها خداعاً، ويقينها إستحالة . هكذا كانت حرب اليمن بالنسبة لمصر، مغامرة، دفاعاً عن الثورة والقومية العربية فى مقابل مخاسر حرب وتجنيد جيوش فى جنوب غرب شبه الجزيرة العربية والمعركة فى فلسطين، وأتت هزيمة ١٩٦٧ وجنودنا البواسل على جبال صنعاء. فالمثالية فارغة من أى مضمون، تحتوى على العدمية فى ومن داخلها. كما يعجز ليبنتز عن تبرير الشر وهو الفيلسوف الذى أعلن أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، وأنه لا وجود للشر فى العالم، وأن كل شئ فيه تناغم وإنسجام مسبق[4]. بل أنه لا يوجد من هو أقسى من المثاليين، هم المسؤولون عن المذابح العالمية فى دور تراچيدى من الطبقة الأولى[5]. إن المثالية وهم، سرعان ما تبدد فى واقع الحياة. وماذا تستطيع الارداة عند شوبنهور أو المطلق عند هيجل أو وثبة الحياة عند برجسون، هذه الألغاز العميقة التى نضفى عليها صفة الخطورة، عند خفقة قلب لحب جديد أو لذكريات حب مضى؟ هذا هو لسان حال كمال عند رؤيته بدور، حبه الجديد، أخت عايدة الصغرى حبه القديم[6]. ويعيب أحمد، الجيل الثالث فى الثلاثية وابن أخت كمال،

---

(١) تقول إحدى الشخصيات فى «يقظة المومياء» «ولكن ما حيلتى؟ أن ديكارت نفسه لو كان فى مكانى تلك الساعة ما أتته الشجاعة على الهزء بحواسه» همس الجنون ص ٩٩ .

(٢) محجوب عبد الدايم «كان يفسر الفلسفات بمنطق ساخر يتفق مع هواه. فهو يعجب بقول ديكارت: أنا أفكر فأنا موجود، ويتفق معه على أن النفس أساس الوجود ثم يقول بعد ذلك أن نفسه أهم ما فى الوجود» القاهرة الجديدة ص ٢٥ .

(٣) تقول إحدى شخصيات قصة «ثلاثة أيام فى اليمن» «أظنه بسكال الذى قال أننا مبحرون فى هذا العالم، ليس لنا خيار فى أمر السفر. فلم يبق لنا سوى اختيار السفينة. ولكن كيف نختار سفينة مناسبة إذا لم يكن لدينا فكرة عن الرحلة؟» تحت المظلة ص ٨٦ – ٨٧ .

(٤) يقول نجيب محفوظ واصفاً جميل الحمزاوى «يابن جميل الحمزاوى! عروس من صلب وزير، وحماتها من المبيضة! أتحدى ليبنتز أن يبرر هذا ولو كما برر وجود الشرفى الخليقة» السكرية ص ١١٨ .

(٥) عصر الحب ص ٧ .

(٦) يصف نجيب محفوظ حال كمال بعد أن شاهد بدور « وأول أمس حدث شئ آخر له خطورته =

على خاله هيامه فى الميتافيزيقا، وتؤكد سوسن، حبيبة أحمد، ذلك، فالحقائق القديمة، الروح، والمعانى، نظرية المعرفة متعة ذهنية وترف فكرى ولا تنتهى إلى غاية، فى حين أن الفكر أو الكتابة غايته تطوير العالم والرقى بالانسان وتحرر الانسانية. هذا هو الجهاد الفعلى، أما وثبة الحياة فأمر شخصى من إبداع برجسون وليس هدفاً عاماً للناس جميعاً، ذوق فردى وليس مصلحة عامة[1]. أما الفيثاغوريون فقد أخطأوا فى إعتبار العدد الواحد هو العدد المقدس، فهو يرمز إلى العزوبية فى حين أن أحمد عاكف بدا له أن العدد اثنين هو العدد المقدس لأن نفسه تحن إلى الزواج[2]. فالحياة العملية هى التى تفرض نفسها على الاختيارات النظرية .

ولا يتم نقد المثالية الغربية وحدها بل أيضاً هناك نقد للمثالية الدينية فى تراثنا القديم. الفلسفة الدينية مثل إخوان الصفا أو حتى أرسطو معارف روحية لا شأن لها بحياة الناس وواقع الفلاحين والعمال. هى معارف نظرية لا شأن لها بالحياة العملية[3]. هى اغتراب ذهنى وهروب من المثقفين. كما أن قراءة مقاصد الفلاسفة للغزالى، أحد كنوز التراث، لا يطابق ظروف العصر واهتمامه. فما الصلة بين أقسام العلوم فى باب الالهيات وبين أزمات اليوم ومآسى العصر؟ إن قراءة النص القديم تجعل الذهن شارداً، والعقل مشتتاً بين ماض مكتوب وواقع حى لا صلة به[4]. أما الحنبلى فهو المتشدد نظراً والمحتاج عملاً، التشبث

= كذلك. انظر كيف ردت الحياة اليك؟ قبل ذلك لم يكن لشئ خطورة قط. أو لم تكن تضفى الخطورة الاعلى هذه الألغاز العميقة كالارادة عند شوبنهور والمطلق عند هيجل أو وثبة الحياة عند برجسون» المصدر السابق ص ٣٠٤ .

(١) يقول أحمد كمال عن خاله كمال « معذرة انه من الكتاب الذين يهيمون فى تيه الميتافيزيقا» وترد سوسن « أنه يكتب كثيراً عن الحقائق القديمة، الروح، المطلق، نظرية المعرفة. هذا جميل، ولكنه فيما عدا المتعة الذهنية والترف الفكرى لا يفضى إلى غاية. ينبغى أن تكون الكتابة وسيلة محددة الهدف، وأن يكون هدفها الأخير تطوير هذا العالم، والصعود فى سلم الرقى والتحرر والانسانية فى معركة متواصلة. والكاتب الخليق بهذا الاسم حقا يجب أن يكون على رأس المجاهدين. أما وثبة الحياة فندعها لبرجسون» المصدر السابق ص ٢٤٩ .

(٢) يصف نجيب محفوظ أحمد بأن «نفسه تسكب تحنانا لحياة الزوجية ... بدا له العدد أثنين هو العدد المقدس ليس العدد الواحد بالمقدس كما يقول الفيثاغوريون،ولكنه للاثنان» خان الخليلى ص١٦٤ .

(٣) يقول أحمد عاكف لأحمد راشد « دع الفلاح إلى نفسه أو إلى ما يعنيه أمره. ألم تقرأ شيئاً عن أرسطو؟ ألم تلم بفلسفة اخوان الصفا الدينية؟ ألم تثقف شتى المعرف الروحية» المصدر السابق ص ٩٠ .

(٤) مد أحمد عاكف يده إلى المكتبة. واستخرج كتاب «مقاصد الفلاسف» للامام الغزالى فهذا أحق بتفكيره. وهو من الكنوز التى لا يدرى أحمد راشد عنها شيئاً. وفتح الكتاب عن فصل الالهيات. وحاول مطالعة تقسيم العلوم، ولكنه أدرك بعد برهة قصيرة أنه يبذل من الجهد فى تركيز انتباهه ما لا يدع له بعد ذلك لذة فى متابعة القراءة. فأغلق الكتاب، وأعاده إلى مكانه» المصدر السابق ص ١٦٣ .

بالحق النظرى والواقع العملى أكثر إلحاحاً. فحسنين الذى يطلب العون المادى من أخيه حسين، أساور عشيقته ويرفضها، حنبلى حنبلى، يضحى بالضرورة من أجل الشرع، والضرورات تبيح المحظورات[1]. ويتهم ابراهيم زوجته خديجة التى ترفض أن تشاركه الخمر بأنها حنبلية[2]. ويتحجج حسين بعدم ذوقه اللحم بأنه وأسرته على مذهب المعرى. وعندما يسأل حسن عما إذا كان المعرى أحد أجداد الأسرة يجيبه حسين بأنه كان فيلسوفاً رحيماً بالحيوان، لذلك امتنع عن أكل لحمه[3]. أما المعرى والخيام فهما أبطال الشك فى التراث الاسلامى. وكان كمال فى حواره مع أبيه عن نظرية التطور يريد أن ينعى إلى الناس عقيدته التى صمدت مدى عامين أمام عواصف الشك من المعرى والخيام حتى تهاوت على صرخة العلم كما تهاوى الشهداء ورأس الحسين، وكما يضيع الحبيب وكما تذهب الثقة بالنفس. عاش كمال بين القلق والحيرة ، بين أبى العلاء والخيام، بين التقشف واللذة، لادين، ولا عيد، ولا أمل. فليكن الموت. هذه هى الحياة، صراع بين الاحجام والاقدام، بين الآخرة والدنيا،، بين المسجد والخمارة[4].

٢ - وتتخذ المادية ، التيار الثانى أشكالاً عدة وفى مقدمتها الماركسية، والداروينية والفرويدية والوضعية الاجتماعية عند كومت وعند باقى الاجتماعيين مثل ليفى بريل ودور كايم وتيلور، والمادية الحسية عند هيكل واستولد وماخ. ويرتبط كوبرنيقس بالعلم مع دارون، الأول علم الفلك والثانى علم الحياة. ويرتبط لينين وستالين بالماركسية كممارسات وتحويل للأيدولوجية إلى نظام سياسى .

فماركس وفرويد من أنبياء هذا العصر عند أحمد راشد فى مقابل الأنبياء والرسل فى

---

(١) يصف نجيب محفوظ لسان حال حسنين بأنه حنبلى، «حنبلى، يجب أن يكون رجلاً وقوراً قبل الأوان» بداية ونهاية ص ٥٨ ويجيب حسين «إذا كنت حنبلياً حقاً فما عليك إلا أن ترفضها وليس عندى غيرها» نفس المصدر ص ٩١ .

(٢) يقول إبراهيم لزوجته خديجة التى تكره الخمر: «من أين جئت بهذه الحنبلية» ، قصر الشوق ص٢٧١ .

(٣) «حسين : نحن أسرة فلسفية على مذهب المعرى. حسن : ومن يكون المعرى هذا؟ أحد أجدادنا؟ حسين: كان فيلسوفاً رحيماً. ومن آى رحمته أنه امتنع عن أكل اللحوم رحمة بالحيوان» بداية ونهاية ص ١٧١ .

(٤) يصف نجيب محفوظ حال كمال أنه «كان يود أن ينعى إلى الناس عقيدته. لقد ثبتت عقيدته طوال العامين الماضيين أمام عواصف الشك التى أرسلها المعرى والخيام حتى هوت عليها قبضة العلم الجديدة فكانت القاضية. على أننى لست كافراً. لازالت أومن بالله. أما الدين؟ أين الدين؟ ذهب كما ذهبت رأس الحسين وكما ذهبت عايدة وكما ذهبت ثقتى بنفسى» قصر الشوق ص ٣٧٢ «وبعد فترة من القلق والحيرة بين أبى العلاء والخيام، بين التقشف واللذة، لا دين ولا عيد ولا أمل، فليكن الموت» قصر الشوق ص ٣٨٦ .

العصر الماضى عند أحمد عاكف. فلكل عصر أنبياؤه وعباقرته. ولا تقل عبقرية ماركس وفوريد عن عباقرة الأنبياء والمرسلين[١]. فأثر أنبياء هذا العصر لا يقل عن أثر المرسلين فى العصور الغابرة. فإذا كان فرويد قد هيأ للفرد فرصة النجاة من أمراض الحياة الجنسية التى تلعب فى الحياة الدور الجوهرى فإن ماركس بين له سبيل التحرر من الشقاء الاجتماعى. فكلاهما محرران للفرد والانسانية مثل الأنبياء[٢]. يرى ماركس أن العمال سيظفرون بالنصر النهائى فيصير العالم طبقة واحدة ممتعة بالضرورات الحيوية والكمالات الانسانية. وهذه هى الاشتراكية[٣]. ويتأثر أحمد عاكف المتدين بأفكار أحمد راشد المادى، ويبدأ يدرك أهمية الثقافة المادية عند فرويد وماركس بجوار الثقافة الدينية عند إخوان الصفا وابن ميمون[٤]. وينصح عدلى كريم مدير تحرير مجلة «فكر» أحمد، الجيل الثالث فى الثلاثية، بدراسة العلم الحديث بجوار الأدب. فلكل عصر أنبياؤه، والعلماء هم أنبياء هذا العصر[٥]. وهناك فرق بين ماركس الشاب الفيلسوف الذى يدافع عنه أحمد وماركس الكهل المادى صاحب «رأس المال» الذى تدافع عنه سوسن. فالمتأرجح بين المادية والمثالية يعجب بماركس الشاب، الهيجلى اليسارى. والماركسى القح ينتسب إلى ماركس الكهل الذى يحلل أنماط الانتاج وأدوات الإنتاج وفائض القيمة[٦]. ومع ذلك، المرأة هى المرأة. ومهما كانت ماركسية معجبة بماركس الكهل إلا أنها تفكر فى الزواج ومتطلباته المادية . فترى سوسن أن ماركس قد عكف على تأليف رأس المال تاركاً زوجته وأبناءه للجوع والبهدلة.

---

(١) يقول أحمد عاكف «وفيم إنكار عظمة الغابرين وفيهم الأنبياء والرسل»؟ ويرد أحمد راشد «لعصرنا رسله كذلك». ويسأل الأول «ومن رسل العصر الحاضر»؟ ويجيب الثانى «أضرب مثلا بهذين العبقريين فرويد وكارل ماركس»خان الخليلى ص ٢١ .

(٢) يقول أحمد راشد «أثرهما يضارعان العباقرة الأولين. لقد هيأت فلسفة فرويد للفرد فرص النجاة من أمراض الحياة الجنسية التى تلعب فى حياتنا الدور الجوهرى . ونهج له كارل ماركس سب التحرر من الشقاء الاجتماعى» المصدر السابق ص ٦١ .

(٣) يقول أحمد راشد «ويرى كارل ماركس أن العمال سيظفرون بالنصر النهائى فيصير العالم طبقة واحدة ممتعة بالضرورات الحيوية والكمالات الانسانية. وهذه هى الاشتراكية» المصدر السابق ص ٦٤ .

(٤) يتسأل أحمد عاكف «ومتى يحاضر فى فرويد وماركس كما يستطيع أن يحاضر فى إخوان الصفا وابن ميمون»؟ المصدر السابق ص ٩٤ .

(٥) يقول عدلى كريم لأحمد «ولا يجب أن تخلو مكتبتك إلى جانب شكسبير وشوبنهور من كومت ودارون وفرويد وماركس وانجلز. لتكن لك حماسة أهل الدين، ولكن ينبغى أن تذكر لكل عصر أنبياؤه وأن أنبياء هذا العصر هم العلماء» السكرية ص ١٠٩ .

(٦) يقول أحمد «ولكن كارل ماركس نفسه بدأ فيلسوفاً ناشئاً يهيم فى تيه الميتافيزيقا». وترد سوسن «وانتهى بعلم الاجتماع العلمى . فمن هنا نبدأ لا من حيث بدأ». ويرد أحمد من جديد «الحقيقة جديرة دائماً بأن تعرف مهما تكن ومهما يكن الرأى فى آثارها»المصدر السابق ص ٣٤٩ .

فالولاء الأيدلوچى شئ ومتطلبات الحياة شئ اخر وقد يكون الرجل هو الرجل أيضاً يتزوج على سنة الله ورسوله فى حياته الخاصة. ويعيتر طبقاً لكارل ماركس فى حياته العامة[١] فالأيدولوچية بين المثال والواقع، بين الحلم والحقيقة. وتظهر الماركسية كأيدولوچية معادية للسلطة. فقد أعد سالم جبر فى ١٩٣٠ رسالته الثانية عن كارل ماركس وسرعان ما صادرتها السلطة، وتعرض بسببها لحملة دعائية من الجهات المحافظة التى اتهمته بالالحاد والفوضوية. فالماركسية محاصرة بين السلطة من أعلى وبين الاتجاهات المحافظة من أسفل[٢]. كما قبض على زينب دياب بسب مبادئ السيدين الجليلين ماركس ولينين[٣]. والماركسية هو البديل الفعلى عن الدين. فلا يستطيع الإيمان تجفيف المجارى الطافحة إنما المادية الجدلية والتفسير المادى للتاريخ وصراع الطبقات هو الطريق إلى الجنة[٤]. الماركسية هى أحد الحلول للواقع ومآسيه مثل الالحاد والديمقراطية ينتسب إليها الشباب الملتزم[٥]. وأخيراً، تتوارى الماركسية ذاتها كما تتوارى كل الأيدولوچيات والمذاهب السياسية فى السجون والمعتقلات وراء أصوات التعذيب وفرقعات السياط. فينتهى الايمان بالماركسية إلى العبث الوجودى. الماركسية كرامة الانسان والمجتمع، وتنتهى إلى إنتهاك الحقوق وضياع الكرامة[٦]. الماركسية هى إحدى التيارات المطروحة مع غيرها فى الساحة المصرية مثل الاخوان والوفد ومصر الفتاة. يصيبها ما يصيب باقى التيارات من عيوب المجتمع المتخلف

---

(١) تقول سوسن لأحمد «دعنى أحدثك عن كارل ماركس الذى عكف على تأليف «رأس المال» تاركاً زوجته وأبناءه للجوع والبهدلة «المصدر السابق ص ٣١٤ وعندما يسأل كمال أحمد « هل تزوجت على سنة الله ورسوله» ؟ ويجيب أحمد «طبعاً الزواج والدفن على سنن ديننا القديم أما الحياة فعلى دين ماركس» المصدر السابق ص ٣١٤ ص ٣٢٢

(٢) المرايا ص ١٤٣ .

(٣) الكرنك ص ٧٩ .

(٤) « اسخر كما ينبغى لماركس أن يسخر.هل الايمان يجفف المجارى الطافحة» ؟ الحب والقناع، فى الشيطان يعظ ص ١٥٥ - ١٥٦ « تبوأ مركز الأستاذ وراح يعيرنى كتباً عن المادية الجدلية والتفسير المادى للتاريخ وصراع الطبقات والجنة الموعودة» نفس المصدر ص ١٧٧ .

(٥) «اجتحانى الحماس للماركسية كما اجتاحنى من قبل للالحاد والديمقراطية. وإذن فأنا مريض بالاهتمام» المصدر السابق ص ١٧٧

(٦) «زلزلنى الاعتقال والاهانة. أكان ذلك ما كفرنى بالماركسية. الذكرى غائمة. أما ما ذكره بوضوح فهو أننى عثرت على كتب الوجودية بلا مرشد، ولكن الكتاب كان وحده كافياً للالقاء بى فى عبث الوجود واللامعنى» المصدر السابق ١٧٨ .«غارق فى العبث الذى وجد فيه الحل لمتناقضاته الماضية. هو الذى أخرجه من تردده المعذب بين الإيمان والالحاد، بين الديمقراطية والحكم المطلق، بين الماركسية والرأسمالية» المصدر السابق ص ٨٠

مثل التعصب والتحزب والاستئثار بالحقيقة كلها وغياب الحوار. تحولت الماركسية إلى مذهب مغلق، فتعصب الماركسيون حتى سهل حصارهم[١].

ويرتبط ماركس بانجلز ولنين وستالين. إذ تتهم سوسن أحمد بأنه ليس من طبقة العمال، وبالتالى لا يستطيع أن يكون ماركسياً. فرد أحمد بأن انجلز نفسه لم يكن من العمال وكان إشتراكياً. هناك فرق إذن بين الطبقة والوعى الطبقى كما هو الحال عند لوكاتش. إذ يستطيع الانسان أن يكون من طبقة ولكن يكون وعيه من طبقة أخرى. قد يكون للبرجوازى وعى طبقى عمالى. وقد يكون للعمال وعى برجوازى[٢]. أما لينين فلم ينل فى «السماء السابعة» الاعدام جزاء لالحاده لأنه من خلال ثرثرة فكرية لم يغير الجوهر بل غير الأسماء . فالمادة أخذت صفة الأزلية التى لله وصفات القدم والخلق والسيطرة. والرسل أخذوا أسماء العلماء، والملائكة العمال، والشياطين البرجوازيين، والجنة تم تحديد زمانها ومكانها على الأرض. كان لينين قوى الإيمان وعظيم البلاء فى خدمة الكادحين. ضحى بنفسه وحياته وسعادته وعاش زاهداً. إن الله يهتم بما يصيب الناس من خير أو شر ، وهو مستغن عنهم، إيماناً أو كفراً. لينين اذن مرشد روحى[٣]. أما ستالين فإنه لم ينتدب مرشداً روحياً لقتله الملايين من الكادحيين بدلاً من أن يعلمهم ويدربهم .

وبعد ماركس ورفاقه يأتى دارون المعبر الثانى عن روح العصر الحديث فى نقاش واسع بين أحمد عبد الجواد وإبنه كمال، وتدخل أمينة بين الحين الآخر. فبعد قراءة الأب مقال للابن عن أصل الانسان فى جريدة «البلاغ» فكر فى عمل حجاب من الشيخ متولى عبد الصمد ليقى الابن هذا الشر. وإذا كان المنفلوطى قد ابتاع عزبة من قلمه فكيف يؤدى القلم بإبنه إلى هذا الشر؟ وإذا كان القلم حظوة لدى الحكام مثل شوقى وحافظ

---

(١) «انتبه (حمادة القناوى) إلى الوفد فى عصر هبوطه. وكره إنغلاق الماركسيين، واحتقر تهريج مصر الفتاة. ونفر من ثورة ٢٣ يوليو»حديث الصباح والمساء ص ٦٣» ويحدثنى عن تيارات جديدة كالأخوان والماركسيين ومصر الفتاة» صباح الورد ص ١٢٠ - ١٢١ «الديهم تجمعات جديدة كالأخوان والماركسين ومصر الفتاة » قشتمر ص ٨٦ .

(٢) السكرية ص ٣١٢ .

(٣) «أنه لينين بلا شك - حسبت أن الاعدام كان نصيبه لالحاده - ماذا قلت دفاعاً عنه؟ - قلت أنه من خلال ثرثرة فكرية غير الأسماء ولم يغير الجوهر. سمى الهية المادة الأزلية. واضفى عليها صفات الله: القدم والخلق والسيطرة على مصير الكون. وسمى الرسل بالعلماء والملائكة بالعمال والشياطين بالبرجوازيين. ووعد أيضاً بالجنة فى تحديد أكثر لزمانها ومكانها. ونوهت بقوة ايمانه وبلائه فى خدمة الكادحين وروح تضحيته وتقشفه. وقلت أيضاً أن ما يهم الله سبحانه هو ما يصيب الناس من خير أو شر. أما هو جل جلاله فمستغن عن البشر. لن يزيده إيمانهم، ولن ينقص من شأنه كفرهم به. هكذا خفف الحكم وعين مرشداً روحياً» السماء السابعة فى الحب فوق هضبة الهرم ١١٤ .

والمنفلوطي فكيف يكون لعنة على ابنه؟ يرى دارون أن أصل الانسان من سلالة حيوانية. فيلعن الأب العلم والعلماء. أما كمال فكما ناضل نفسه وعقيدته وربه نضالاً عنيفاً أعيا روحه وجسده بالأمس فإنه يناضل أباه اليوم. كان فى معركته الأولى معذباً محموماً . أما فى هذه المعركة فهو خائف مرتعب. قد يؤجل الله عقابه أما أبوه فيعجل بالعقاب[1]. عند أحمد عبد الجواد آدم أبو البشر، خلقه الله من طين، ونفخ فيه من روحه. فماذا تقول عنه هذه النظرية العلمية؟ ويرد كمال بأن دارون لم يتكلم عن آدم ولكنه يقول فى نفسه أن القرآن أما أن يكون حقاً كله أو لا يكون قرآناً. ويتهم الأب دارون بالكفر والوقوع فى حبائل الشيطان. فإذا كان أصل الانسان قرداً أو أى حيوان آخر فلم يكن آدم أبا للبشر! هو اجتراء وقح على الله وجلاله. وفرق بين المسلمين واليهود والأقباط فى الصاغة فى هذا الإيمان الشعبى عند التجار. كل الأديان تؤمن بآدم وبالتالى فقد كفر دارون واستهتر بالدين. ومن هو دارون هذا؟ أهو أستاذ كمال بالمدرسة؟ لا بل أنه عالم انجليزى مات منذ زمن بعيد. وهل يدرس كمال هذه النظرية فى المدرسة ويدرسها لتلاميذه؟ هل الغاية من التدريس إدخال الكفر فى قلوب التلاميذ؟ وهل تستطيع هذه النظرية أن تؤثر فى عقيدة المؤمن؟ إن كمال يشرحها حتى يعلمها القارئ لا ليؤمن بها. وهل ضاقت النظريات فلم يجد كمال إلا هذه النظرية ليكتب فيها؟ لعل كمال قد أخطأ بدراسة هذه النظرية ويمكنه اصلاح هذا الخطأ. ولكن كيف يهاجم كمال العلم فى سبيل الدفاع عن أسطورة؟ لقد تعذب كثيراً حتى تخلص من أمثال هذه الأساطير والأوهام. فليكن أب البشر قرداً لو كانت هذه هى الحقيقة خير من آدميين لا عداد لهم أو أنبياء يسخرون من العلم[2]. أما الأب فلديه حقيقة لا شك فيها وهو أن الله خلق آدم من تراب ، وأن آدم أبو البشر كما هو مذكور فى القرآن. وما على الابن إلا أن يبين الخطأ فى هذه النظرية إعتماداً على القرآن. هذه هى مهمة الثقافة، الدفاع عن الدين. وتشارك الأم الأب فى موقفه. فتلعن الانجليز أجمعين.

---

(١) يصف نجيب محفوظ حال كمال قائلاً «بالأمس ناضل نفسه وعقيدته وربه نضالاً عنيفاً أعيا روحه وجسده. واليوم عليه أن يناضل أباه. غير أنه فى الجولة الأولى كان معذباً محموماً. أما فى هذه الجولة فهو خائف مرتعب. إن الله قد يؤجل عقابه. أما أبوه فشيمته التعجيل بالعقاب» قصر الشوق ٣٧٠ «عند كمال ألم الشرك وألم العقيدة المحتضرة. إن الموقف الرهيب بين الدين والعلم أحرقك. كيف يسع عقل أن يتنكر للعلم» نفس المصدر ص ٣٧١ .

(٢) يعبر نجيب محفوظ عن لسان حال كمال تجاه أبيه قائلاً «ياله من رجل طيب. إنه يطمع فى أن يحمله على مهاجمة العلم فى سبيل الدفاع عن أسطورة. حقاً لقد تعذب كثيراً ولكنه لن يقبل أن يفتح قلبه من جديد للأساطير والخرافات التى طهره منها. كفى عذاباً وخداعاً. لن تعبث بى الأوهام بعد اليوم. النور، النور، أبونا آدم، لا أب لى، ليكن أبى قرداً إن شاءت الحقيقة. إنه خير من آدميين لاعداد لهم. لو كنت من سلالة بنى حفا ما سخرت منى سخريتها القاتلة» المصدر السابق ص ٣٧٢ .

وما أيسر من أن يبين ابنها خطأ من يعارض قول الرحمن وأن يواجه هذا الانجليزى الكافر بقول الرحمن فى كتابه العزيز أن آدم هو أبو البشر. لقد كان جد كمال من حملة كتاب الله وعلى كمال أن ينتهج سبيله حتى يكون من العلماء. وبالرغم من تأييد الأم موقف الأب ضد الابن إلا أن الأب ينهرها عن التدخل فيما لا تفهم. فهى بعيدة عن العلم وعن الكتاب فى آن واحد. هى مجرد ربة منزل وشتان ما بين النور الذى ينشره الجد وبين الظلام الذى يدعو إليه الحفيد. ولكن كيف يرد كمال على هذه النظرية فقط بالحجج النقلية ضدها مستشهداً بالقرآن دون الدخول فى الحجج العقلية كما يفعل العلماء أهل الاختصاص[١]؟ وهل صحيح أن كمال يكتب فيما لا شأن له به؟ لقد آمن بهذه النظرية بصفتها حقيقة علمية من أجل إنشاء فلسفة عامة فى الوجود والقائمة على العلم[٢]. إن أقصى ما يستطيعه كمال، فى رأى الأب إذا ما وجد نفسه مضطراً لدراسة شئ مخالف للدين أن يحفظه لكى ينجح به فى الامتحان دون الايمان به أو نشره فى الصحف وإلا حمل وزره. إن الموقف من ثقافة الانجليز كالموقف من الاستعمار الانجليزى، رفض برفض، وعدم الاقرار بالشرعية فى كلتا الحالتين، حتى ولو فرضا بالقوة. وبعد الامتحان يتم فضح هذا العلم ونشر نور الله. أما كمال فيعقد العزم على الاستمرار فى الكتابة فى صحيفة أخرى غير وفدية حتى لا يقرؤها الأب. كما أنه يعاهد أمه على نشر نور الله كما تريد، وهو نور الحقيقة كما يفهمه. إن التحرر من الدين أقرب إلى الله من التقيد به. والدين الحقيقى اليوم هو العلم، مفتاح أسرار الكون وجلاله. ولو بعث الانبياء اليوم لاختاروا العلم رسالة لهم. لقد استيقظ كمال من حلم الأساطير ليواجه الحقيقة العلمية، صراعاً بين العلم والجهل، بين الحاضر والماضى، طريقاً جديداً إلى الله[٣]. لقد هتك دارون سر الأمير الزائف، وأعلن على الملأ أن أباه حبيس فى قفص يتفرج عليه الأصدقاء فى المواسم والأعياد[٤].

---

(١) يقول كمال «كيف يمكن أن أرد على هذه النظرية؟ لو انحصرت مناقشتى فى الاستشهاد بالقرآن لما جاءت بجديد. فالكل يعلم بما عندى ويؤمن به. أما مناقشتها علمياً فشأن المتخصصين من العلماء» المصدر السابق ص ٣٨٣ .

(٢) كمال «آمن بالنظرية بصفتها حقيقة علمية، وأنه بهذه الصفة يمكن الاعتماد عليها فى إنشاء فلسفة عامة فى الوجود خارج نطاق العلم» المصدر السابق ص ٣٧٣ .

(٣) «وسيكون (كمال) فى تحرره من الدين أقرب إلى الله مما كان فى إيمانه به. فما الدين الحقيقى إلا العلم. هو مفتاح أسرار الكون وجلاله. ولو بعث الانبياء اليوم ما إختاروا سوى العلم رسالة لهم. هكذا يستيقظ من حلم الأساطير ليواجه الحقيقة المجردة مخلفاً وراء تلك الليلة العاصفة التى صارع فيها الجهل حتى صرعه، حداً فاصلاً بين ماضى خرافى وغد نوارانى. بذلك تتفسح له السبل المؤدية إلى الله، سبل العلم والخير والجمال. وبذلك يودع الماضى بأحلامه الخادعة وآماله الكاذبة وآلامه البالغة» المصدر السابق ٣٧٥.

(٤) «هتك سر الأمير الزائف، وأعلن على الملأ أن أباه الحقيقى هو حبيس قفصه الذى يدعوه الأصدقاء للتفرج عليه فى الأعياد والمواسم» المصدر السابق ص ٤٢٦

ومع دارون يأتى العلماء والفلاسفة الماديون. فقد جعل كوبرنيقس الأرض مركز الكون. جارية صغيرة للشمس. والملائكة تسجد للطين. والمادية طريق التقدم والنضال السياسى. فلا عجب من التمسك بكوبرنيكوس واستولد وماخ وسعد زغلول فى آن واحد. فالجهاد فى سبيل ربط مصر المتأخرة بركب الانسانية عمل نبيل وإنسانى[1]. وكان على طه قبل كمال قد إرتمى فى أحضان الفلسفة المادية، هيكل واستولد وماخ. وآمن بالتفسير المادى للحياة[2].

وترتبط الوضعية الاجتماعية بالفلسفة المادية، تيلور ودوركايم وليفى بريل، كفرع من فروع الفلسفة الغربية. لا تكفى الثقافة الفنية وحدها عند براكستيلس، ورفائيل، وسيزان بل أيضاً الثقافة الوضعية الاجتماعية التى ترفض المعجزات[3]. ولكن أوجست كونت هوابرز الفلاسفة الاجتماعيين ومؤسس الوضعية الاجتماعية الأكثر ذكراً. فقد ظفر به على طه أخيراً بعد أن إرتمى فى أحضان الفلسفة المادية. وبشره الفيلسوف باله جديد هو المجتمع، ودين جديد وهو العلم . فآمن بالمجتمع البشرى وبالعلم الانسانى. واعتقد أن للملحد مبادؤه كما أن للمؤمن عقائده، وأن الخير أعمق جذوراً فى الطبيعة البشرية من الدين. فمن الخير نشأ الدين وليس من الدين نشأ الخير. كان على طه فى مرحلة تدينه فاضلاً بدين ولكن بغير عقل فأصبح بعقل ولكن بغير دين[4]. وقد يقول مؤرخ حصيف للفلسفة مثل ماركوز شتان بين الماركسية والوضعية. فالماركسية تيار تقدمى يريد تغيير الأمر الواقع أما الوضعية الاجتماعية عند كومت فتيار رجعى يريد إبقاء الوضع القائم، فالوضعية لا تمثل تقدماً بالنسبة للماركسية. وقد حدث نفس الشئ لكمال، فبعد أن عب من منهل الفلسفة المادية حتى ألم فى شهرين بما تمخض عنه تفكير الانسانية فى قرن من الزمان عرف أوجست

---

(١) «وعن الصفوة المختارة من أبناء السماء فقد رفعوا الأرض إلى مركز الكون وجعلوا الملائكة تسجد للطين حتى جاءهم أخوهم كوبرنيكوس فانزل الأرض بحيث أنزلها الكون جارية صغيرة للشمس» المصدر السابق ص ٤٢٦ - ٤٢٧ .

(٢) القاهرة الجديدة ص ٢٢ .

(٣) هذا هو حديث محمود باشا الأرنؤطى التركى الجنسية، المصرى المولد، الفرنسى القلب والعقل، من الطبقة الراقية، يقظة المومياء فى همس الجنون ص ٩٩ .

(٤) «وأخيراً ظفر بمنقذه كما ظفرت بمنقلها، التقى بأوجست كونت رجل المجتمع وبشره الفيلسوف بآله جديد هو المجتمع ودين جديد هو العلم. آمن بالمجتمع البشرى والعلم الانسانى وأعتقد أن للملحد - كما للمؤمن - مبادئ ومثلاً إذا شاء وشاءت له إرادته، وأن الخير أعمق أصولاً فى الطبيعة البشرية من الدين، فهو الذى خلق الدين قديماً، وليس الدين الذى أوجده كما كان يتوهم. وجعل يقول من نفسه «كنت فاضلاً بدين وبغير عقل، وأنا اليوم فاضل بعقل وبلا خرافة» القاهرة الجديدة ص ٢٣ .

كونت. وهو قطار ذو محطات ثلاث: لاهوتية شعارها نعم يا أماه، وميتافيزيقية شعارها كلا يا أماه، وعلمية شعارها فتح عينيك وكن شجاعا[1]. هذا هو قانون الحالات الثلاث التى تمر بها الانسانية: الدين، والميتافيزيقا، والعلم. الميتافيزيقا ضد الدين، والعلم ضد الميتافيزيقا: الميتافيزيقا ترث الدين، والعلم يرث الميتافيزيقا. واستمرت الوضعية الاجتماعية فى الجيل الثالث فى الثلاثية. فقد كتب أحمد عن رأى لوبون فى التعليم وعلق عليه مما جعل المجلة هدفاً للرجعيين وإتهام رئيسها عدلى كريم بإفساد الشباب كما اتهم سقراط من قبل[2].

٣ - أما التيار الثالث فى الفلسفة الغربية فهو التيار الانسانى الذى يحاول أن يشق طريقاً جديداً بين المثالية والواقعية، بين العقلانية والتجريبية، بين الروحية والمادية مثل نيتشه فيلسوف القوة والإرادة. فرداً على طلب الكهل أن الفلاح يستحق أكثر مما هو متاح له وأن الحق لمن يقدر عليه وما عدا ذلك فهو هراء سأل الشاب الاستاذ عما إذا كان من أتباع نيتشه؟ أمن الضرورى أن تكون الدعوة إلى القوة لإقرار الحق، وهى من وحى الغضب والحنق، من نيتشه؟ الفلسفة تعبر عن حاجة كل عصر. وإلحاقها بالفلسفات الغربية نوع من إلحاق الأقل شهرة بالأكثر شهرة، رداً للأطراف إلى المركز، وإحالة البشر جميعاً إلى الغرب كإطار مرجعى أوحد. وينتسب فرويد أيضاً لهذا التيار داعياً إلى التحرر من أمراض الحياة الجنسية التى تلعب فى الحياة الدور الجوهرى، وكذلك برجسون بأفكاره عن الوثبة الحيوية. وأمام الجميع سقراط الذى اتهم بإفساد الشباب. والغريب أنه رضى بتجرع السم متجاهلاً فرص الهرب رغم أنه لم يكن يعانى شعوراً بالاثم أو الخطأ. سقراط نموذج فريد للانسانية. إذا قورن بعض الناس به فإنهم لا ينتسبون معه إلى أصل جنسى واحد، وهم الخونة. هو الحكيم القادر على التصرف فى الأزمات. ويحتاج كل إنسان إلى حكمته خاصة إذا أقدم على الزواج[3]. ومن التراث الاسلامى يظهر ابن خلدون فيلسوفاً سياسياً يفسر إعجاب المتفرجين بالحديث عن الغناء أو الموسيقى الافرنجية لتقليد المحكومين للحاكمين[4]. كما يظهر الخوارج والشيعة كأنها من الفرق المعارضة[5].

---

(١) «وكأن الحب قد إستقل قطار أوجست كونت. فمر بمحطته اللاهوتية التى كان شعارها نعم يا أماه، وها هو يطوى الأرض فى اقليم الميتافيزيقا التى شعارها: كلا يا أماه. وعن بعد تتراءاى خلال المنظار الكبير الواقعية وعلى قمتها سجل شعارها: فتح عينيك وكن شجاعا» قصر الشوق ص ٤٢٥ .

(٢) السكرية ص ٦٠١ - ١١٠ .

(٣) السكرية ص ١٠٨ ، ميرامار ص ١٦١ ، الحب تحت المطر ص ٨٢ .

(٤) خان الخليلى ص ١٦٠ .

(٥) ليالى ألف ليلة وليلة ص ٧١ - ٧٢ ص ١٢٦ - ١٢٧ .

ثالثاً – المعاني المختلفة لكلمة فلسفة ومشتقاتها

بالاضافة إلى تحليل أعلام الفلاسفة وتصنيفها فى ثلاثة تيارات رئيسية يمكن أيضاً تحليل كلمة فلسفة ومشتقاتها لمعرفة كيفية إستخدامها ودلالتها على توظيف نجيب محفوظ لثقافته الفلسفية فى رواياته الأدبية. ويمكن رصد إستعمالات سبعة لها .

١ – الفلسفة والتدوين. فالفلسفة لا تبقى شفاهاً بل تحتاج إلى تدوين، هذا ما فعله أفلاطون بتخليده ذكرى أستاذه سقراط فى محاوراته. ففى حوار عامر وجدى مع منصور باهى عن برنامج عن الخيانة، ينبه الأول على ضرورة تأليف كتاب فى الموضوع وإلا نسيه الناس كما نسوه. ويتكرر الموضوع فى «ميرامار» وفى «المرايا». فإبراهيم عقل قد يكون فى حاجة إلى من يخلد أفكاره كما خلد أفلاطون أفكار سقراط ورد إليه إعتباره[١].

٢ – الفلسفة والثقافة. الكلمتان مترادفتان. فالفيلسوف هو صاحب الثقافة الواسعة . كانت غاية كمال من دخول مدرسة المعلمين أن يعرف معانى الكلمات المحيرة مثل أدب وفلسفة وفكر، ثقافة إنسانية يجب الإطلاع عليها، ويقضى ساعتين فى دار الكتب يبحث عن معانى الكلمات الغامضة الساحرة كالأدب والفلسفة والفكر والثقافة[٢]. أما حسين فإنه يطالع كتاباً يلخص الفلسفة الاغريقية فى يسر وسهولة بهدف السياحة للعقل والجسم دون رغبة فى التفلسف، قراءاة أو كتابة. الفلسفة ثقافة للعلم بها عند حسين، وعند كمال تأليف وتعبير مما يتطلب معرفة حدودها وأهدافها. طالع حسين فصولاً عن الفلسفة الاغريقية ولم يخرج منها بشئ يعتد به، يريد زهرة من هنا وزهرة من هناك. أما كمال فإنه يقضى ساعات فى الليل حتى يكتب. وكان يخاف من الناظر والمدرسين أن يسألوه عما يعرض فى مقالاته من فلسفات قديمة وحديثة تنقد أحياناً العقائد والأخلاق بما لا يتفق مع مسؤولية المدرس. ولحسن الحظ لم يكن من المسؤولين من يقرأ مجلة «فكر». تطبع منها ألف نسخة، نصفها إلى البلاد العربية[٣]. ولاحظ فؤاد الحمزاوى مكتبة كمال الفلسفية القحة وأنه يقرأ مجلة «فكر» . فكمال هو نموذج الفيلسوف المثقف[٤].

٣ – معنى الفلسفة. وللفلسفة عدة معان. قد تعنى المعرفة الشاملة التى لا تفرق بين

---

(١) ميرامار ص ١٦٠ ، المرايا ص ١٨ .
(٢) قصر الشوق ص ٢٠٣ – ٢٢٣ .
(٣) السكرية ص ١٧ – ١٨ .
(٤) عقد نجيب محفوظ قسماً خاصة عن كمال والفلسفة فى السكرية فصل١٥ ص١٢١–١٢٩.

مذهب ومذهب، قراءة عامة، لا فرق بين مثالية روحية ومادية إشتراكية[١]. وفى مكتبة كمال أصدقاء قليلون ممتازون مثل دارون وبرجسون ورسل فى حين أن الآلاف من الناس بلا عقول، الأولون عقلاء والآخرون غريزيون، وكلاهما يصنع التاريخ[٢]. وإبراهيم عقل نموذج هذا الفيلسوف. فهو الوحيد فى مصر الذى يتمتع بعقل فلسفى، النظرة الشاملة للأشياء[٣]. وقد تعنى الفلسفة أيضاً البحث عن المعنى كما هو الحال فى «الشحاذ». فعمر يريد أن يفهم معنى حياته. وهذه هى الفلسفة[٤]. وقد تكون مجرد تبرير لواقع يحتاج إلى شرعية فكرية. فالزواج تبرير فلسفى لجريمة الزنا[٥].

وينتهى نجيب محفوظ إلى أن الفلسفة قد تكون عبثاً، موضع سخرية، فالحياة أقوى منها. فأحمد راشد يحاضر الزملاء عن الموظفين والصحاب بلهجة الفيلسوف المعلم. لذلك سماه موظفو المحفوظات بالأشغال الفيلسوف. فسر بالتحية وإن كان بها من التوقير ما بها من التحقير. ولم يكن للفيلسوف رأى يثبت عليه لأنه كان يقرأ ولا يفكر[٦]. أما كمال فإنه يحب عايدة حب الشخص لها لا حب الشخص نفسه، نرجسية ذاتية مغتربة عن الواقع، يا لها من فلسفة[٧]. وبعد ذهابه إلى الخمارة يدرك أنه لا تناقض بين الفكر والغنى، لقد ازدهر الفكر عند اليونان بفضل بعض السادة الذين لم يشغلهم طلب الرزق عن التفرغ للفكر. وما حاجاته هو إلى الفكر حين يرث ثروة تملأ المحيط[٨]؟ وبعد فترة أصبح كمال نموذج الفيلسوف المتأمل يجد نفسه فى الجنس والشراب. ويشرب الأصدقاء فى صحة أرسطو، ويسأله فؤاد بأن يدعه من التفلسف ويجيبه عن السر فى العزوف عن الزواج. وماذا يجيب مدرس الابتدائى فى الدرجة السادسة الذى ينقضى عمره حتى ولو طعم رأسه بالفلسفة[٩]. وعندما يرى كمال بدور الأخت الصغرى لعايدة فى الترام أدرك نفسه

---

(١) آخر كتاب إبتاعه حسين هو الاشتراكية لماكدونالد المترجم عن الانجليزية وكيف أن النظام الاشتراكى لا يتعارض مع الدين ولا الأسرة ولا الأخلاق، بداية ونهاية ص ٣٠٢.

(٢) «وفى المكتبة أصدقاء قليلون ممتازون مثل دارون وبرجسون ورسل. فى هذا السرادق آلاف من الأصدقاء يبدون بلا عقول ولكن يتمثل فى مجتمعهم شرف الغرائز الواعية. وليسوا فى النهاية دون الأول خلقاً للحوادث وصنعاً للتاريخ» السكرية ص ٤٢.

(٣) المرايا ص ١٨.

(٤) الشحاذ ص ١١ - ١٢.

(٥) المصدر السابق ص ٦٣.

(٦) خان الخليلى ص ٢١.

(٧) قصر الشوق ص ٢٣٦

(٨) المصدر السابق ص ٣٨٨.

(٩) السكرية ص ١١٧ - ١١٨.

كفيلسوف متأمل فاشل فى حدود الأربعين(١). وفى مقابل اللا عمل عند كمال هناك العمل عند حسين شداد. وهذه هى فلسفة القدرة فى مقابل العجز(٢). وتبلغ قمة السخرية من الفلسفة والتى تنتهى إلى العبث فى «ثرثرة فوق النيل» فساقطة الأمس هى فيلسوفة اليوم. ومآل الفلسفة مناقشات مثقفين عاجزين عن الفعل(٣). الفيلسوف العصرى هو الذى يجمع بين السرقة والسجن والشذوذ الجنسى على طريقة جينيه وعلى طريقة نيرون الذى وجد نفسه إمبراطوراً فقتل أمه(٤). وتضطرب فى رأس أنيس الفلسفة مع زحمة الحياة وحوادث التاريخ(٥). الفيلسوف هو الذى يدرك مأساة الحياة فجأة ويشعر بميلاد جديد للتناقض والعبث(٦). هنا تختلط الفلسفة بكل شىء، بكبر السن وصغره، بالصوت المزعج، بالقلق الوجودى، بالوجودية الالحادية وباللامعقول(٧). توهم السخرية بالتفلسف. كما يوهم المنظر بالتفلسف. الفلسفة إذن ظاهر لا يكشف عن الباطن(٨). نموذج الفلسفة «أزهار الشر» لبودلير التى أعجب بها جان بول سارتر فجعله الجزء الثانى من سيرته الذاتية بعد توحده معه(٩). الفلسفة لا تجد جواباً عن شىء. تكفيها الدهشة أو الصمت(١٠). أما سوسن الجيل الثالث فى «الثلاثية» فإنها ترى إزالة الألم أولاً قبل التفلسف وإلا أصبحت الفلسفة لهواً والجرح ينزف(١١).

٤ – الفلسفة وتاريخ الفلسفة . الفلسفة رأى وموقف فى حين أن تاريخ الفلسفة مجرد عرض وتكرار. الأولى مهمة الفيلسوف، والثانى مهمة مؤرخ الفلسفة. لقد بدأ كمال

---

(١) المصدر السابق ص ٣٠٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٦٦ .

(٣) ثرثرة فوق النيل ص ٤٥ – ٤٦ .

(٤) المصدر السابق ص ٧٨ .

(٥) «وتلاطمت فى رأسه الخواطر عن الغزوات الاسلامية والحروب الصليبية ومحاكم التفتيش ومصارع العشاق والفلاسفة والصراع الدامى بين الكاثوليكية والبروتستانتية وعصر الشهداء والهجرة إلى أمريكا وموت عديله وهنية ومساوماته مع بنات شارع النيل والحوت الذى نجى يونس وعم عبده الموزع بين الإمامة والقوادة» المصدر السابق ص ٩٩ .

(٦) المصدر السابق ص ١١٩ .

(٧) خمار القط الأسود ص ٢٤٨ – ٢٤٩ .

(٨) المرايا ص ٨ – ١٠ .

(٩) المصدر السابق ص ١٧ .

(١٠) الحب تحت المطر ص ١٥ .

(١١) «عندما يكون الانسان متألماً يركز إهتمامه فى إزالة أسباب آلام مجتمعنا. نألم جداً فيجب أن نزيل الألم قبل كل شىء. ولنا بعد ذلك أن نلهو ونتفلسف. ولكن تصور إنساناً يتفلسف لاهياً وبه جرح ينزف لا يعيره أدنى إلتفات، ماذا تقول فى مثل هذا الانسان» ؟ السكرية ص ٢٤٩ .

مؤرخاً للفلسفة وعارضاً لها. فقد كتب أول مقال عن برجسون مع مقدمة عامة تبين الدور الذى لعبته فلسفته فى تاريخ الفكر الحديث حتى يفصله بعد ذلك [1]. ويتابع رياض قلدس مقالاته منذ سنوات. بدأ كمال يكتب عن فلاسفة الأغريق مقالات متنوعة وأحياناً متناقضة. فبالقياس إلى ما يعرض من فلسفات أدرك أنه مؤرخ دون أن يهتدى إلى موقفه الفلسفى وإلى أى فلسفة ينتهى هو إليها. ويعتذر عبد العزيز الأسيوطى عن كمال بأننا حديثو عهد بالدراسات الفلسفية. فالبدء بالعرض العام يسبق التفلسف. وقد يستطيع كمال أن ينشئ بعد ذلك «الكمالزم» ويكون له أتباع أولهم رياض قلدس، ومع ذلك يرى كمال أنه سائح فى متحف لا يملك فيه شيئاً، مؤرخ فحسب لا يدرى أين يقف. ويصر رياض قلدس أن هذه مرحلة، فى مفترق الطرق، وقف فيها هو قبل أن يعرف وجهته ، وينتقل من مرحلة إلى مرحلة أخرى. تلك قصة الحياة[2]. ويدرك كمال الأمر فى النهاية. فلم يعد من الممكن أن يتعزى بالفلسفة أو يدعيها. فليس الفيلسوف من ردد أقوال الفلاسفة كالببغاء[3].

٥ - الفلسفة والأدب، موضوعان متقابلان، ومهنتان متمايزتان، ورسالتان متباينتان، يدافع كمال عن الفلسفة بينما يخشى منها حسين فى «قصر الشوق». الأدب متعة سامية إلا أنه لا يكفى كمال الذى يبحث عن الحقيقة، حقيقة الله والانسان والروح والمادة. وتلك مهمة الفلسفة لا الأدب. والحقيقة أنه يمكن الجمع بين الاثنين . فلا تعارض بين الفلسفة والأدب، بين الحقيقة والجمال، بين العقل والذوق، بين العمل والراحة، بين الذكر والأنثى[4]. ويدافع رياض قلدس عن الأدب بينما يدافع أحمد، وريث كمال، عن الفلسفة. ما من فيلسوف إلا وله فلسفة خاصة عن الجمال. وهى لا تأتى إلا بعد إطلاع

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٤ .

(٢) المصدر السابق ١٢٤ - ١٢٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٥٤ .

(٤) «الأدب متعة سامية بيد أنه لا يملأ عينى. إن مطلبى الأول هو الحقيقة. ما الله؟ ما الانسان؟ ما الروح؟ ما المادة؟ الفلسفة هى التى تجمع كل أولئك فى وحدة منطقية مضيئة كما عرفت أخيراً. هذا ما أروم معرفته من كل قلبى. وهذه هى الرحلة الحقيقة التى تعد رحلتك حول العالم بالقياس إليها مطلباً ثانوياً. تصور أنه سيمكننى أن أجد أجوبة شافية لهذه المسائل جميعاً» قصر الشوق ص ٢٢٢ «أما الفن فمتعة سامية وإمتداد للحياة، غير أن مطمحى أبعد من الفن منالاً لانه لا يرتوى إلا بالحقيقة. والفن بالقياس إلى الحقيقة يبدو لهواً أنثوياً. وفى سبيل الغاية ترانى مستعداً للتضحية بكل شئ إلا ما يمسك على الحياة» نفس المصدر ص ٤٢٧ «لن ينقطع ما كان بينى وبين الأدب، إن حب الحقيقة لا يناقض تذوق الجمال، ولكن العمل شئ والراحة شئ آخر. وقد عزمت على أن أجعل الفلسفة عملى والأدب راحتى» نفس المصدر ص ٢٢٣.

واسع على شتى الفنون ومنها الأدب. بينما ينبه عبد العزيز الأسيوطى أن أحمد فيلسوف ولوع بالفكر[1]. وطالب الحقيقة لا يكتفى بطلب الجمال .

٦ - الفلسفة والدين والعلم. ويظهر الثلاثى الشهير، الدين والفلسفة والعلم الذى ينتظم الثلاثية ، كل جزء منها يركز على إحداها. «بين القصرين» على الدين ، و«قصر الشوق» على الفلسفة، و«السكرية» على العلم، الاخوان والوفد والشيوعيون، الدين والجنس والسياسة، بالرغم من تداخل الموضوعات والجواهر ، هذه هى الصخرة المثلثة الأضلاع ، الدين والفلسفة والعلم. الدين أسطورى المزاج، والفلسفة تقوم على دعائم ثابتة من العلوم وتتجه بها نحو غايتها[2]. الفلسفة إذن تتأرجح بين الدين والعلم، مثل أعلى كالدين إذا كانت مثالية، وعلم كالعلم إذا كانت مادية. الدين يسبق الفلسفة، والفلسفة تسبق العلم. هذه تجربة رياض قلدس التى يريد إيصالها إلى كمال. كان كمال له إيمانه بالدين، وإيمانه بالحقيقة. ثم آمن بالفلسفة المادية بحماس ولكن ما لبث أن حرك رأسه مرتاباً. وكان قبلها قد آمن بالفلسفة العقلية ثم حرك رأسه أيضاً مرتاباً. الفلسفات عصور جميلة هائلة ولكنها لا تصلح للسكنى، فهل يستطيع العلم أن ينجى كمال من الشك؟ العلم أيضاً دنيا مغلقة لا يقين فيها بين الفكر والواقع، بين ما فى الذهن وما فى العالم الخارجى[3]. العلم أيضاً موضوع للشك . هل يعود كمال إلى الخرافة من جديد، المغامرات الروحية الحديثة وتحضير الأرواح؟ هل المخرج هو الفعل والسلوك دون نظرية مسبقة حيث يتساوى الخير والشر فى الفعل من حيث اليقين[4]؟ يرى عبد العزيز الأسيوطى أن الدين قد إنتقم من كمال منذ أن هجره جرياً وراء الحقائق العليا فعاد صفر اليدين. أما رياض قلدس فإنه يريد إبقاء كمال فى الشك. فالشك لذة، مشاهدة وتأمل وحرية مطلقة، وأخذ من كل شئ أخذ السائح.

---

(١) السكرية ص ١٢٣ .

(٢) «لا أخفى عنك أنى قد ضقت بالأساطير ذرعاً. غير أنى فى خضم الموج العاتى عثرت على صخرة مثلثة الأضلاع سأدعوها من الآن فصاعداً صخرة العلم والفلسفة والمثل الأعلى، ولا تقل أن الفلسفة كالدين أسطورية المزاج. فالحق أنها تقوم على دعائم ثابتة من العلوم وتتجه بها إلى غايتها» قصر الشوق ص ٤٢٦ .

(٣) «أنه دنيا مغلقة حيالنا لا نعرف إلا بعض نتائجها القوية. ثم اطلعت على آراء نخبة من العلماء يرتابون فى مطابقة الحقيقة العلمية للحقيقة الواقعية، وآخرين يتوهمون بقانون الاحتمال وغيرهم ممن تراجعوا عن إدعاء الحقيقة المطلقة فلم ألبث أن حركت رأسى مرتاباً» السكرية ص ٢٥ .

(٩٧) «حتى مغامرات الروحية الحديثة وتحضير الأرواح غرقت فيها حتى أذنى. دوار رأسى وما زال يدور فى فضاء مخيف. ما الحقيقة؟ ما القيمة؟ ما أى شئ؟ إنى أحياناً أشعر بتأنيب ضمير لفعل الخير كالذى يشعر به عند الوقوع فى الشر» المصدر السابق ص ٢٦ .

الشك هو العزوبية، العزوبية فى الفكر، والعزوبية فى الحياة. ولكن هل العزوبية حالة مؤقتة أم حالة دائمة؟ ما الذى يحول بين الشاك وبين الحب؟ الأصرار على العزوبية يقين، فالشك لا يعرف الأصرار، ولكن عند كمال الشاك يحتاج الحب إلى شئ من الإيمان. وعند رياض قلدس الحب زلزال يرجع الجامع والكنيسة والماخور على السواء. لقد مكث رياض فى الشك فترة ثم تركه إلى الحب. لم يعد يشك فى الدين لأنه كفر به ثم آمن بالعلم والفن إلى الأبد[١]. الدين ملك الناس، والله لا علم لنا به. الأنبياء وحدهم هم المؤمنون لأنهم هم الذين سمعوا الله وخاطبوه[٢]. إيمان رياض بالعلم له وجاهته أما الفن! يفضل كمال الإيمان بالأرواح على الإيمان بالقصة. ويدافع رياض عن الإيمان بالعلم والفن معاً. فالعلم لغة العقول والفن لغة الشخصية الانسانية جميعاً. العلم يجمع البشر فى نور أفكاره، والفن يجمعهم فى عاطفة سامية إنسانية. وكلاهما يطور البشرية ويدفعها إلى مستقبل أفضل. ويكفر كمال بكل شئ ولا يدرى هل الناس مجانين أم عقلاء أو مجرد أحياء، أف من كل شئ . العلماء لا تشارك فى الحماس للعلم مهما فسر ذلك بالتواضع والعجز واليأس. ولكن رياض يرى أن العلم سحر البشرية ونورها ومرشدها ومعجزها. وهو دين المستقبل، أما القصة أى الفن عموماً فإنه يخفف من العيش فى الوحدة المطلقة. لابد من النجوى والعزاء والمسرة والهداية والنور والرحلة فى أنحاء المعمورة والنفس. وتلك وظيفة الفن[٣]. ويستمر الموضوع بعد «الثلاثية» فى «الشحاذ». قد يقضى التفلسف على الفن. وقد يقضى العلم على الفلسفة والفن[٤]. ويتساءل مصطفى فى «ثرثرة فوق النيل» هل يبدأ من الآن فى فهم معميات الكون؟ هل يدرس العلم والفلسفة أو يقتنع بالتركيز الذاتى فى إنتظار الشعاع المضئ[٥]؟ وفى «المرايا» حصل صبرى جاد على ليسانس الفلسفة وعمره

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٦، ١٢٧ .

(٢) يقول رياض «الدين ملك الناس. أما الله فلا علم لنا به. منذا الذى يستطيع أن يقول لا أؤمن بالله أو يقول أؤمن بالله؟ الأنبياء هم المؤمنون الحقيقيون وذلك أنهم رأوه أو سمعوه أو خاطبوا رسل وحيه» المصدر السابق ص ١٢٧ .

(٣) يقول كمال فى نفسه «ياللغرور ، يكتب قصة من صفحتين كل شهر، ويظن أنه يطور البشرية وأنا لست دونه سماجة . فلأننى ألخص فصلاً من كتاب تاريخ الفلسفة لهوفدنج أطالب فى أعماقى بالمساواة على الأقل بفؤاد جميل الحمزاوى وكيل نيابة الدرب الأحمر، كيف تطاق الحياة دون ذلك» المصدر السابق ص ١٢٨ .

(٤) حوار بين مصطفى وبثينة فى «الشحاذ» ص ٤٥ .

(٥) ثرثرة على النيل ص ٧٨ .

إثنان وعشرون عاماً، ودخل فى مناقشات عن الدين والتراث والاشتراكية[1]. وفى «قلب الليل» ينشر البطل، مثل كمال فى «الثلاثية» ، بعض المقالات حول التوفيق بين الدين من ناحية والعلم والفلسفة من ناحية أخرى دون تحيز، عصرية ومقنعة. أما الجد الراوى صاحب الوقف فقد كان يدرس فى وقت فراغه علوم الدين والفلسفة والاقتصاد والسياسة والأدب، ثقافة القدماء وثقافة المحدثين[2]. وفى «حديث الصباح والمساء» «يعشق عقل حمادة القناوى منذ صباه الدين والهندسة، والتحق بكلية الهندسة، ولم ينقطع عن القراءات الدينية. ومال إلى الفلسفة الدينية أيضاً ثم جرفه تيار من الأفكار المتضاربة فاستقر عمرا فى مقام الحيرة[3]. هنا يجتمع العلم والدين والفلسفة وينتهى الكل فى الحيرة والشك. وفى «صباح الورد» شخصيتان غير متدينتين ولا دينيتين، لا يضمران للدين شراً ولا خيراً، ولا يشغل لهما بالاً ولا فلسفة وراء ذلك، ولا يتصوران أن الله يكترث لشرب الخمر أو الامتناع عنها[4]. فالحياة العملية لها قانونها الخاص بعيداً عن الحياة النظرية. وفى «قشتمر» تستحوذ الأسرار العائلية على المتحدثين بأشد ما تستحوذ المذابح الدكتاتورية أو الأفكار الفلسفية[5]. فالواقع هو الذى يفرض نفسه على الفكر، وكأن الفكر اغتراب عن الواقع .

٧ - الفلسفة والحكمة . ومنذ بداية المرحلة التاريخية حتى نهاية المرحلة العدمية تظهر حكمة مصر القديمة بإعتبارها نموذجاً للفلسفة. كما يظهر الحكيم المصرى القديم نموذجاً للفيلسوف. ففى «رادوبيس» كان الفيلسوف هو أستاذا فى جامعة أون الأكبر، يعجب لحزن رادوبيس على صندل تافه، السعادة لديه فى التخلص من بعض العلاقات الاجتماعية حتى يخلو الانسان إلى ذاته. كان يصغى أكثر مما يتكلم فالحكمة فى السماع، والفهم قبل الكلام والحديث. رفض الحملات التأديبية عديمة الجدوى ضد الجنوب وآثر تبادل المنافع. فالقوة ليست حقاً بل الحياة المشتركة والمنافع المتبادلة. الوحدة من أدنى عن طريق الشعوب سلماً وليس من أعلى عن طريق الحكام حرباً. رفض الهتاف لإنسان فى قصر فرعون حتى تظل القيمة عامة وشاملة حرصاً على المقدسات. ودافع عن الكهنة فهى طائفة مطهرة تسهر على دين الأمة وآدابها وتقاليدها الخالدة. وحكمه على المواطنين صائب دون تخوين أو تكفير مثل حكمه على خنوم حتب بأنه مخلص لمولاه ولوطنه. أدرك أهمية التعددية

---

(١) المرايا ص ٢٠١ .

(٢) قلب الليل ص ٣٦ - ٣٨ .

(٣) حديث الصباح والمساء ص ١٦٣

(٤) صباح الورد ص ٦٤ .

(٥) قشتمر ص ٦٧ .

ووجهات النظر المختلفة. فعسى أن يختلف إثنان وكلاهما على حق. يبتسم حين النقد، ويسخر عندما يود بيان حدود الأقوال والمواقف. الفن لديه لهو ولعب، والفنانون لاعبون مهرة. الالهام والابداع لعب خيال. آمن بالقضاء والقدر. فما فائدة الشكوى؟ وهى صورة الفيلسوف المتدين التقليدى[1]. وفى «ثرثرة فوق النيل» تذكر إحدى الشخصيات قول الحكيم المصرى أريبو – ور[2]. ففى مرحلة العدم يظهر الوعى التاريخى طاغياً على الواقع عندما يبطل مسار الزمان، ويغيب الاتجاه والقصد. وفى «أمام العرش» يدافع بتاح حتب عن ظلم الفلاحين ضد نفوذ الكهنة وطمع حكام الأقاليم، ونيل المآرب وإنتشار الفساد بين الموظفين، والعلاقة المبهجة بين الله والناس. لم يقصر فى إبداء المشورة وفى إعطاء الوصايا فى آداب المائدة ضد جشع الكهنة ولكنها تلاشت فى التسيب والأنانية. وعند خوفو تعيش الحكمة كالهرم الأكبر. وإذا كان مينا قد حرر الأرض ولم يكن بحاجة إلى الحكمة، فالعمل أولى من النظر، فإن إيزيس لا تقلل من قيمة أبنائها الحكماء. فالحاجة إلى الحكيم فى عصور التدهور كالحاجة إلى الطبيب فى أيام الأوبئة. ويظل للكلمة الطيبة أريجها على الدوام. والحكمة وراء الثورة الدينية عند إخناتون ونفرتيتى، الدعوة إلى اله جديد واحد دون كهنة يدافعون عن مناصبهم أكثر مما يدافعون عن الحقيقة. بشر اخناتون بالحب والسلام والمساواة بين البشر ضد التقاليد وأطماع الكهنة والحكام الظالمين وإستعباد الفلاحين. وعند البطريق بنيامين، العقيدة شرف الانسان وكرامته وعزته وطريقه إلى الله. لقد عانى من إضطهاد الرومان حتى شرع عمرو بن العاص حرية العبادة[3].

هكذا وظف نجيب محفوظ ثقافته الفلسفية فى رسمه لشخصياته الروائية فى أدبه ومع ذلك تكمن الفلسفة أيضاً فى رؤية نجيب محفوظ نفسه للعالم والتى عبر عنها من خلال رواياته. تجمع بين الصوفية والمادية والعدمية مما يتطلب منهجاً يتجاوز منهج تحليل المضمون إلى منهج تحليل العمق. وهذا موضوع دراسة ثالثة يساهم فيه النقاد والفلاسفة على قدم المساواة[4].

---

(١) رادوبيس ص ٤٠ ص ٤٢ – ٥٨ .

(٢) ثرثرة فوق النيل ص ١٢٥ .

(٣) أمام العرش ص ١٩ – ٢٢ ص ٧٢ – ٧ ص ١٢٨ – ١٢٩ .

(٤) هذا البحث مهدى إلى ا.د. فاطمة موسى التى نقدت بحثى «الدين والثورة» فى أدب نجيب محفوظ فى ندوة كلية الآداب عام ١٩٩٠ بأنه عام يتنقل بين موضوعات الروايات دون أن يقوم بتحليل احداها. لذلك آثرت أخذ موضوع خاص وهو توظيف الثقافة الفلسفية فى أدب نجيب محفوظ بمنهج محدد هو تحليل المضمون .

(٣)
السقــوط والخـــلاص
قراءة فى رواية «أولاد حارتنا»
لنجيب محفوظ

مقدمة :

١ - النقد الفلسفى

النقد الأدبى على أنواع طبقاً لمدارسه ومناهجه: نقد الأسلوب كما هو معروف فى الأسلوبية، والنقد البلاغى للصور الفنية، والنقد البنيوى لمعرفة تركيب العمل الفنى، والنقد الاجتماعى لمعرفة مدى تصوير العمل الأدبى للواقع الاجتماعى، والنقد النفسى لمعرفة إلى أى حد يعبر النص الأدبى عن مكونات الشعور. وهذا عمل النقاد. ونظراً لأن الأسلوب الروائى عند نجيب محفوظ أسلوب واضح وسهل وخال من التراكيب المفتعلة وأقرب إلى اللغة العادية يظل التحليل الأسلوبى لأعماله الروائية محدود الأثر، ونظراً أيضاً لخلو الأعمال الروائية لنجيب محفوظ من الصور الفنية البسيطة أو المركبة مثل «وغنى الماء فى القنينة» لوصف قرقرة الماء فى الجوزة أيضاً قليلة فإن تحليلها يظل أيضاً محدوداً. لذلك يظل النقد البنيوى لمعرفة المعمار الروائي عند نجيب محفوظ وأنماطه المثالية السائدة والمتكررة فى أعماله الروائية هو الأكثر غنى للكشف عن العالم الروائى عنده. ويظل النقد الاجتماعى كذلك هو الكاشف للنص الروائي الذى يعكس الواقع الاجتماعى الثقافى والدينى والسياسى هو الأكثر مباشرة والأقدر على الاقتراب من هذا العالم الروائى. وكثيراً ما يتحول النقد الأدبى والمهنى إلى الوقوع فى تقنيات العمل الأدبى فيما يتعلق بالشكل والأسلوب والمهارة الفنية مثل الانتقال الزمانى المتقطع من ولادة قدرى وهمام إلى كبرهما وهما يرعيان الغنم، ومن عبدة حاملاً إلى رفاعة صبياً، وأساليب الحوار والوصف وحديث النفس والرمز والإشارة وأنواع الدلالات[١]. ومع ذلك يظل قاصراً عن التوجه نحو المضمون مباشرة

كتب هذا البحث فى ١٩٩٣ للنشر فى العدد الخاص عن نجيب محفوظ الذى كانت تزمع إصداره مجلة عالم الفكر بالكويت. وقد صدر بالفعل فى المجلد الثالث والعشرين، العددان الثالث والرابع - يناير/مارس - أبريل/يونيو ١٩٩٥.

(١) نجيب محفوظ «أولاد حارتنا»، دار الآداب، بيروت ١٩٦٧ ص ٦٨ ص ٢١٧ .

لمعرفة قصة الراوى وإتجاهه منذ رؤيته للواقع إلى تصويره له فى العمل الروائي إلى أداء رسالته فى التبليغ لاحداث الأثر الاجتماعى المتضمن فى رسالة الأدب وغاية الأديب .

مهمة النقد الفلسفي هو الدخول مباشرة في قلب العمل الروائى لمعرفة وضوحه ومساره وهدفه. فالموضوع قصد عند الروائي منذ رؤيته للواقع الاجتماعى حتى تصويره فى عمل فنى إلى أثره على جماهيره للمساهمة فى عملية التغير الاجتماعى التى يصب فيها المفكر والمصلح والثائر. هو نقد موضوعى لأنه يتجه نحو الموضوعات مباشرة. وهو فلسفى لأنه يعبر عن موضوع الدين والتقدم، الدين والسلطة، الدين والعلم، الدين والصراع الاجتماعى، الدين والثورة. مهمة الناقد الدخول في أعماق النص من أجل إخراجه إلى الواقع الذى منه نشأ، إعادة إنتاج النص بتحقيقه فى الواقع وتطويره وكشف أبعاده القصوى. مهمة الأديب التعبير والتصوير والتأثير، ومهمة الباحث الفهم والتطوير والتغير. ومن ثم تكون مهمة النقد الفلسفى تحليل المضمون مباشرة دون الوقوف على تحليل الألفاظ، الكشف عن الموضوع وراء اللغة والتراكيب اللغوية بالعودة إلى الاشياء ذاتها، معرفة الأنماط السابقة فى الثقافة الشعبية التى استخدمها الروائى لرسم شخصياته مثل الفتوة والشيخ وابن أو بنت البلد لأنها مازالت حاضرة فى الواقع الاجتماعى، تأويل هذه الأنماط وتوظيفها طبقاً لرؤية الأديب وقصده من العمل الروائى وهدفه النهائى فى عملية التغير الاجتماعى، مشاركة الناقد الروائى فى الهدف وبالتالى إعطاء أبعاد جديدة للنص الأدبى . النص النقدى فى هذه الحالة تدعيم للنص الأدبى وتحقق لأهدافه فى الواقع الاجتماعى .

فموضوع «أولاد حارتنا» الدين والسلطة فى ثلاثية نجيب محفوظ الشهيرة الدين والسلطة والجنس» ، هذه المحرمات الثلاثة فى الوجدان العربى. صحيح أن الجنس أيضاً حاضر، أميمة وأدهم، هند وقدرى، ياسمينة ورفاعة، قمر وقاسم، عواطف وعرفة ولكن الدين والسلطة هما الموضوعان الغالبان، كيف يتحول الدين إلى سلطة، ممثلة فى الكهنوت ورجال الدين، وكيف يثور الدين فى صيغة جديدة ضد السلطة، ويعيد للدين ثوريته وشبابه ودفاعه عن مصالح الناس. فالدين ظاهرة اجتماعية، ينشأ بنشأة المجتمع، ويتطور بتطوره، يقوم بقيامه، ويسقط بسقوطه. ينهض بنهضته، وينهار بإنهياره. الدين أسرع وسيلة للسلطة. إذ يعطيها الشرعية العقلية والوجدانية، ويدعو إلى الاستسلام والطاعة لها على نحو دائم. فلا تبقى السلطة قائمة فقط على القهر والاغتصاب مما يدفع إلى ثورة المضطهدين . ومن ثم يبدأ التحرر بنقد الدين من أجل نقد المجتمع، وتعويض الشرعية الدينية للقهر والاغتصاب حتى تنهار أنظمة القهر والطغيان(١) .

---

(١) انظر بحثنا «الدين والثورة فى أدب نجيب محفوظ»، الندوة الدولية، نجيب محفوظ والرواية العربية، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٧ - ٢٠ مارس ١٩٩٠. وهى منشورة فى هذا الجزء.

وفى النقد الفلسفى لا يوجد فرق بين النص الأدبى والنص الفلسفى والنص التاريخى والنص الدينى والنص القانونى، الكل موضوع للدراسة بالرغم من الاختلافات بينهما، وهى إختلافات فى الدرجة وليست فى النوع. يهدف النص الدينى إلى التصوير والتأثير من أجل توجيه السلوك نحو الخير والفضيلة عن طريق المنع والزجر والتهديد بالعقوبات. والنص الفلسفى يصور العالم فى معانى مجردة من أجل إعطاء غطاء نظرى للعالم ووئام بين الذات والموضوع فى عالم متكيف. والنص التاريخى يعطى معلومات عن الماضى بهدف ورصد التجارب الماضية. والنص الأدبى يهدف كالنص الدينى إلى التصوير والتأثير من أجل المساهمة فى عملية التغير الاجتماعى تحقيقاً لرسالة الأديب. وكلها تخضع لمنطق واحد وهو علوم القراءة والتأويل أو ما يسمى بالهرمنيطيقا، أحد العلوم الفلسفية المعاصرة. قد يكون النص الدينى أكثر النصوص غنى من حيث العمق والتصوير والتأثير وما يحيط به من تقديس وثبات، يلوه النص الأدبى. لذلك سهل التبادل بين النصين، فالنص الدينى نص أدبى، والنص الأدبى يعبر عن نفس الموقف الذى يصوره النص الدينى، وقديماً تعامل الفقهاء والبلاغيون مع النصين على نفس المستوى، فابن حزم صاحب «الأحكام فى أصول الأحكام » هو نفسه صاحب «طوق الحمامة» وعبد القاهر الجرجانى صاحب «اسرار البلاغة» هو نفسه صاحب «دلائل الاعجاز» .

ولما كان نجيب محفوظ ذا ثقافة فلسفية منذ تخرجه من قسم الفلسفة كلية الآداب – جامعة القاهرة فى ١٩٣٤ حتى أنه ليمكن القول أن كل رواية لديه تقوم على فكرة فلسفية، الزمن ، القدر، الحرية، المصير، الانسان، الله، الآخر، الوطن، المدينة الفاضلة، الوهم، البطولة، الخيانة .... إلخ، كان النقد الفلسفى أكثر ملائمة لدراسة عمله الروائى. يتوجه نحو الأفكار مباشرة، قلب العمل، فيما وراء الصياغة والأسلوب. فالمعنى مقدم على اللفظ، والفكر سابق للغة، والفلسفة جوهر الأدب. وتبدو فى «أولاد حارتنا» بعض الحكم الفلسفية والأمثال الشعبية ذات المغزى الفلسفى مثل «جاء الفرج»، «ما بعد الصبر إلا الراحة» أو «الأمر لصاحب الأمر» بعد ولادة أميمة زوجة أدهم، «وعد الحر دين عليه» وهو قول جبل لناظر الوقف، بل إن الرواية كلها تقدم على فكرة فلسفية دينية تعتمد على قصة طرد آدم وزوجه من الجنة بناء على الحسد والغواية والتحدى من الشيطان ثم هدايتهما من جديد عن طريق رسالات الأنبياء المتتالية. فالرواية تقوم على مفهومى «السقوط والخلاص»، «الخطيئة والفداء». وهى ألفاظ أقرب إلى اللاهوت المسيحى بالرغم من أن لفظ الخلاص والمخلص يرد فى الرواية. وقد سماها الصوفية الفتق والرتق، الفرق والجمع[1].

---

(١) انظر دراستنا «الفلسفة والرواية ، دراسة فى توظيف الثقافة الفلسفية فى أدب نجيب محفوظ»، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ندوة الرواية العربية ١٩٩١ ، ومنشورة أيضاً فى هذا الجزء.

ومن ثم لا فرق بين مدينة السماء ومدينة الأرض، كلاهما واجهتان لعلمة واحدة. كلاهما مجتمع له رئيس ونواب، به حكومة ومعارضة، قانون وعصيان. كلاهما حارة، له فتوة وصبية، منافسون وقوادون. الحارة هى العالم كله بكل ما فيه من قوانين للصراع الطبيعى والبشرى، له ماض وحاضر، له تاريخ وبنية. ومن ثم يمكن الحديث عن «أولاد حارتنا» و «حكايات حارتنا». الحارة عالم واحد، عالم المثال فتصبح مدينة السماء، وعالم الواقع فتصبح مدينة الأرض، الأول من نسج الخيال والثانى من ثقل الواقع. الأول حلم والثانى مأساة .

ومع ذلك، لا يمكن قراءة «أولاد حارتنا» بنّية المطابقة بين الرواية ومصادرها الدينية فى قصص الأنبياء وإلا حولناها إلى كتاب فى التفسير وليس رواية. ما يهم هو المغزى والهدف والقصد. ولا تكون المطابقة بين الرواية والمصدر القرآنى وحده بل بين الرواية والواقع الاجتماعى كحلقة وصل بين النص الروائى والنص القرآنى، فكلا النصين يعبران عن واقع إجتماعى واحد، السلطة فى المجتمع، السلطة الدينية ممثلة فى الناظر، والسلطة السياسية ممثلة فى الفتوة. وكلاهما يطابق التجربة البشرية للأفراد والمجتمعات. وللأديب حريته الكاملة فى إعادة القصص القرآنى فى أسلوب روائى. كلاهما قصص. وللناقد الأدبى إعادة إنتاج القصص لا فرق بين النصين، الحرية الأدبية والحرية النقدية واحدة. لا يوجد خطأ وصواب فى فهم القصص الدينى أو الروائي عند الأديب أو الناقد، كلها إجتهادات ومقاربات ووجهات نظر وآراء. لا يوجد منها واحد صحيح والآخر باطل وإلا عدنا إلى حديث الفرقة الناجية الذى يصوّب صياغة واحدة للعقائد، عقائد السلطة، ويخطّئ باقى الصياغات، صياغات المعارضة، عقائد السلف التى تستبعد عقائد الخلف[1]. لا يوجد شئ فى ذاته أو إيمان فى ذاته بل هناك عدة صياغات له طبقاً للثقافات والصياغات الأدبية والصور الفنية سواء فى القصص الدينى أو القصص الأدبى .

«أولاد حارتنا» نموذج من الأدب شبيه بقصص الأنبياء للتعبير عن روح الاسلام، وهو روح العلم، فى أسلوب قصصى، ونقله من مدينة السماء إلى مدينة الأرض. فتطور الوحى من آدم حتى محمد هو إنتقال من الدين إلى العلم، ومن الخرافة إلى العقل، ومن تدخل الإرادة الخارجية إلى الاعتماد على الارادة الانسانية، ومن قهر الطبيعة للانسان إلى السيطرة

(١) «من العقيدة إلى الثورة» ، الجزء الخامس، الايمان والعمل والامامة .

عليها، ومن حكم الله إلى حكم البشر. وختم النبوة يعنى إعلان استقلال الانسان عقلاً وإرادة. وهى فكرة معروفة فى تراثنا الاسلامى القديم فى تراثنا الاعتزالى فى مبدأ العدل، خلق الأفعال والحسن والقبح العقليين، وفى التراث الفلسفى الغربى عند اسبينوزا فى «رسالة فى اللاهوت والسياسة» حتى يبين فيها تواطؤ السلطتين الدينية والسياسية فى الحكم الثيوقراطى وضرورة الفصل بينهما فى الحكم الديمقراطى، وعند لسنج فى «تربية الجنس البشرى» عندما بين تطور الوحى فى مراحله الثلاث حتى استقل الانسان عقلاً وإرادة فى فلسفة التنوير[1].

فليس فى الرواية ما يستحق المنع أو التحريم، الرقابة أو المصادرة، التجاهل أو الاستبعاد، الخوف أو الحذر، فموضوعها وغايتها تم التعبير عنهما من قبل ومن بعد فى الروايات السابقة واللاحقة خاصة فى «حكاية بلا بداية ولا نهاية» وفى «ملحلمة الحرافيش». وقد تم نشرها فى «الأهرام» على حلقات حتى تم إيقافها بناء على دسيسة ووشاية من بعض رجال الدين، مزايدة فى الإيمان،وتقربا إلى السلطان،ورغبة فى التسلط على رقاب الناس، ومازالت تعتبر وكأنها لا وجود لها، يتم الحديث عنها سراً حتى بعد حصول صاحبها على جائزة نوبل فى الأدب عام ١٩٩٠. لا يجرؤ أحد على الاقتراب منها أو إعادة طبعها أو رفع قرار منعها.السلطة السياسية تتذرع بالسلطة الدينية، والسلطة الدينية تعتمد على السلطة السياسية.

كتبت فى عشية هزيمة يونيو ١٩٦٧ إذ أنها صدرت فى بيروت فى يناير ١٩٦٧ وكأنها تتنبأ بالهزيمة وإعلانها عن موت الجبلاوى. كانت المرحلة السياسية قد بدأت «باللص والكلاب» ١٩٦٦١ مروراً «بالسمان والخريف» ١٩٧٢، و «الكرنك» ١٩٧٤، وبلغت الذروة فى «ملحمة الحرافيش»١٩٧٧[2].

وتبدأ «أولاد حارتنا» بافتتاحية من ثلاث صفحات تقدم الرواية[3]. فالرواية قصة الحارة

---

(١) اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣ لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧ .

(٢) يمكن تصنيف أعمال نجيب محفوظ الأدبية إلى أربعة مراحل: الأولى المرحلة التاريخية ١٩٣٢ – ١٩٤٥، والثانية المرحلة الاجتماعية ١٩٤٥ – ١٩٥٧ والتى بلغت ذروتها فى «الثلاثية»، والثالثة المرحلة السياسية ١٩٦١ – ١٩٧٩، والرابعة المرحلة الفلسفية التجميعية التكرارية إبتداء من ١٩٨٠ حتى الآن، وتجمع بين التاريخ والاجتماع والسياسة والتى إعتمدت على القصة القصيرة أكثر من إعتمادها على الرواية. كانت نسبة الرواية للقصة القصيرة فى المرحلة الأولى ٤ : ١ أو الثانية ٨ : صفر ، وفى الثالثة ١٣ : ٩ وفى الرابعة ٩ : ٥ .

(٣) أولاد حارتنا ص ٥ – ٨ .

أو قصصها ، قصة واحدة، تجربة واحدة ولكنها فى عدة قصص أو مسلسلات، قصة الانسانية ووعيها وصراعها ضد السلطتين الدينية والسياسية حتى تستقل وتتحرر وتنعم بالسلام. هى مجموعة من الحكايات أى الشكل الشعبى للقصة، حكايات الحارة التى لا تختلف كثيراً عن قصص الأنبياء، الأولى يرويها الراوى الشعبى ويغنيها على الربابة، والثانية ينقلها النبى ويتذكرها ويعتبر بها المؤمنون. تحدث فى «حارتنا» نحن بصيغة الجمع المفرد فى حياتنا ومكاننا وزماننا وتاريخنا ومجتمعنا وثقافتنا ومأساتنا وصراعنا، لا فرق بين الماض والحاضر، بين الدين والدنيا، بين مدينة السماء ومدينة الأرض، بين النص والواقع، بين الوحى والتاريخ. لم يشهد الراوى إلا طورها الأخير. لم يعاصر أدهم ولا جبل ولا رفاعة ولا قاسم بل عاصر عرفة. سمع عن قصص الأنبياء، حكايات الحارة شفاهاً من الرواة، من الكتب المقدسة والتراث الشفاهى الذى يتداخل فيه المقدس مع الدنيوى، الالهى مع البشرى، الرسالة السماوية مع الخيال الشعبى. الروايات متداخلة ومتضاربة ومتعددة. كل يرويها طبقاً لمكانه وزمانه وخياله وثقافته عبر الأجيال كما هو الحال فى السير الشعبية. تروى هذه الحكايات فى المناسبات، على المقاهى وفوق المصاطب، فى الافراح وفى المآتم، وظيفتها تفريغ الكرب، وتخفيف الهم، وتعويض الناس عن مآسيهم وأحزانهم فى عالم ينسجه الخيال، وينتصر فيه الأبطال «كلما ضاق أحد بحاله أو ناء بظلم أو سوء معاملة» (ص٥) . شهد الراوى الفصل الأخير. وهو أحد أصدقاء عرفة، ابن الحارة البار الذى طلب منه كتابة القصة. فالعلم هو الذى يدّون ويحفظ الذاكرة، يريد العلم الرواية الصحيحة تاريخياً بدلاً من أهواء المؤرخين وأخطاء الرواة كما يلاحظ ابن خلدون فى «المقدمة» . هذه الروايات «تروى بغير نظام وتخضع لأهواء الرواة وتحزباتهم» (ص٧). قام الرواى بتنفيذ هذه الفكرة وتحقيق هذا المطلب لوجاهتها ولحبه لعرفة. كانت الكتابة حرفة الراوى. كانت بدايتها كتابة العرائض والشكاوى للمظلومين ولأصحاب الحاجات. فالقصص يبدأ من الواقع الاجتماعى، ولا فرق بين شكاوى الناس وقصص التاريخ .

والغرض من هذه الحكايات فى نهاية كل منها ضد آفة الحارة وهى النسيان، من أجل تذكر الماضى وبلورة الوعى التاريخى لعل تكرار التجارب يؤدى إلى وعى علمى. ففى نهاية «جبل» يقول الراوى «ولو أن آفة حارتنا النسيان ما انتكس لها مثال طيب، لكن آفة حارتنا النسيان» (ص٢١٠). يتمنى القضاء على النسيان، لكنه يقبل الأمر الواقع، وفى نهاية «رفاعة» يتساءل «فلماذا كان آفة حارتنا النسيان؟» (ص٣٠٥) ، تساؤل من أجل معرفة السبب ورفض الواقع ، وفى آخر «قاسم» يقرر » وقال كثيرون أنه إذا كانت آفة حارتنا

النسيان فقد آن لها أن تبرأ من هذه الآفة، وأنها ستبرأ منها إلى الأبد، هكذا قالوا.... هكذا قالوا يا حارتنا» (ص٤٤٣)، وهو تجاوز للواقع وتمنى تغييره إلى الأبد، ولما كانت حكاية ورواية فإنها تظل ظنية غير يقينية. لذلك جاء القصص ليذكر الناس بالماضى ضد آفة النسيان، ولكن هل يشفع الماضى للحاضر والمستقبل؟

وتنقسم الرواية بعد الافتتاحية إلى خمسة فصول: أربعة فى الماضى: أدهم، وجبل، ورفاعة، وقاسم، وواحد فى المستقبل وهو عرفة. أدهم يمثل تاريخ الأنبياء منذ آدم، وجبل يرمز إلى موسى ومرحلة اليهودية، ورفاعة إلى عيسى والمسيحية، وقاسم إلى محمد والإسلام، وعرفة إلى العلم والمستقبل. وأكبرها قاسم[1] . وكل فصل مقسم إلى عدة مناظر كما هو الحال فى الفيلم السينمائى يضم حواراً بين شخصيتين أو ثلاثة كما هو الحال فى باقى الأعمال الروائية لنجيب محفوظ. ولأسماء الفصول دلالاتها. فأدهم هو آدم صوتياً، وجبل هو موسى الذى آوى إلى طور سيناء يناجى ربه، ورفاعة هو السيد المسيح الذى رفعه الله إلى السماء، وقاسم هو محمد بن عبد الله من قثيم اسمه الجاهلى أو من الذى قسّم بين العدل والظلم. ولباقى الأسماء دلالالتها كذلك.فالجبلاوى هو صاحب الوقف الذى يمتلك كل شئ ويختار رسله. وأميمة أم البشر حواء،وهمام وقدرى قابيل وهابيل،وعبدة هى مريم، وعم شافعى النجار هو زكريا، وقمر هى السيدة خديجة، وبدرية هى السيدة عائشة، وصادق هو أبو بكر الصديق، وعجرمة هو عمر،وحسن هو على،والسنطورى الفتوة هو أبو جهل.. إلخ.

وتقوم الرواية على حركتى السقوط والرفع، الذهاب والاياب، الخطيئة والفداء بلغة اللاهوت المسيحى عند هيجل. فأدهم يمثل السقوط، الخطيئة الأولى، الطرد والحرمان، والهبوط إلى الأرض، وجبل ورفاعة وقاسم ثلاثة تجارب لمحاولة الخلاص والرفع والعودة إلى الفردوس المفقود بثلاثة وسائل مختلفة:بالقوة عند جبل،وبالمحبة والرحمة عند رفاعة، وبالعدل عند قاسم.ولكنها محاولات نسبية سرعان ما تعود إلى سابق عهدها، خلاص وقتى سرعان ما ينعكس ويعود السقوط إلى سيرته الأولى، أما المحاولة الرابعة لعرفة، الخلاص عن طريق العلم، فهى وإن فشلت أيضاً على الأمد القصير بعد قتل عرفة كما قتل رفاعة الا أنها قد تمثل على الأمد الطويل بالنسبة للمستقبل الخلاص الدائم خاصة بعد أن مات الجبلاوى.

---

(١) أدهم ص ١١ – ١١٢ = ١٠٢ ص (٢٣ منظراً) .
جبل ص ١١٥ – ٢١٠ = ٩٦ ص (٢١ منظراً)
رفاعة ص ٢١٣ – ٢٠٥ = ٩٣ص (٢١ منظراً)
قاسم ص ٣٠٩ – ٤٤٣ = ١٣٣ ص (٢٨ منظراً)
عرفة ص ٤٤٧ – ٥٥٢ = ١٠٦ ص (٢٣ منظراً)

٢ - السقوط : أدهم والخطيئة الأولى

فى البداية كانت الحارة. وأصل الحارة ومنشؤها هو جدها القاطن، البيت الكبير على ناصيتها، هو أصل الأشياء ومنبع الحقائق وأبو البشر، الكل انحدر من صلبه. ورثه الناس واستحقوا وقفه، الخلق والدنيا ونعمها، هو سيد الخلاء وصاحب الأوقاف، سيد الكون ومالكه . هو لغز من الألغاز، عمّر أكثر مما يستطيع أن يتصور. له الأبدية والخلود. ضرب به المثل بطول العمر والبقاء. اعتزل فى بيته لا يخرج . لا يراه أحد . خلق واعتزل ، أبدع واعتكف، حرك ولا يتحرك بتعبير أرسطو. يرى ولا يرى، قريب من بعيد، أما البيت الكبير فيقوم فى صمت منطو على ذاته كأنه لا يربطه سبب بهذا العالم الخارجى (ص ٧٧) . هو الذى أعطى الحارة إسمها، حارة الجبلاوى. فالدين جوهرها وحياتها. وبه تعرف، وبفضله أصبح لها تاريخ. به نهضتها وسقوطها، عظمتها وبؤسها، إنتصارها وهزيمتها، يمتلك كل شئ فيها، «هو أصل حارتنا، وحارتنا أصل مصر، أم الدنيا» (ص٥) . فمصر مهد الأنبياء، ومنشأ التوحيد، اخناتون وموسى، وفيها حط الأنبياء ورحلوا، عيسى وموسى، «جندها خير أجناد الأرض وشعبها مرابط إلى يوم القيامة» . تعرفه المخلوقات، هذا الجبل وهذه الصحراء وهذه السماء. ربما يكون الخيال أو الفرض وراء هذه الثنائية فالخيال يبدأ من الحس، وينتهى إلى ما وراء الحس. والفرض يبدأ بالشئ المتحقق، وينتهى بالأمانى والرغبات التى لم تتحقق. هل هو حقيقة أو وهم؟ موجود أو من صنع الخيال: خالق أم مخلوق؟

من صفاته العدل، فلم يفرض على أحد أتاوة ، والتواضع، فلم يستكبر فى الأرض، والرحمة بالضعفاء، فقد كان بالضعفاء رحيماً، ولا شئ يعادل شدته إلا رحمته، والقوة، فقد كان فتوة حقاً. ولكن الصفة الغالبة عليه هى الجبروت، جبار فى البيت كما هو جبار فى الخلاء، وأن الناس أمامه لا شئ. ولهذا الجبروت لا يبقى أحد فى البيت من أبنائه. علّم إبنه إدريس أن يعامل الناس بالفظاظة والقسوة. ومن مظاهر الجبروت الظلم وغياب العدل. هل راعى مصالح العباد بإختياره أدهم دون إردريس ناظراً على الوقف مما سبب البغضاء بين الأخوين؟ لماذا اختار أدهم الأخ الأصغر دون إدريس الأخ الأكبر؟ هل بدأ العالم بالظلم؟ ومن الطبيعى أن يثور الأخ الأكبر ضد هذا التحيز. فهو الذى حّول الملاك شيطاناً بظلمه لا يرى بالرغم من وجوده فى البيت الكبير ذى الباب الضخم، وفوقه تمساح محنط. أليس من المحزن أن يكون للناس مثل هذا الجد دون أن يروه:؟ كيف يعيش فى هذا التعالى ويعيش الناس فى التراب؟ لماذا يحرم المساكين من نعم الدنيا، لماذا يجوعون ويضامون؟ كم من سيدة مصونة تحولت بكلمة إلى متسولة تعيسة. وكم من رجل غادره بعد خدمة طويلة

مترنحاً يحمل على ظهره العارى آثار سياط حملت أطرافها بالرصاص والدم يطفح من فيه وأنفه؟ لماذا يحتقر هذا البيت المساكين؟ أن العقل الانسانى يريد أن يعرف سبب اختيار أدهم دون إدريس دون أن يكتفى بمجرد طاعة الأوامر. ولكن الجبلاوى يرفض المعارضة ولا يرضى إلا بالرضوخ والاستسلام. فطرد إدريس الذى حاول فهم السبب، سبب إستبعاده من نظارة الوقف، وهو الأخ الأكبر. خلق فتوة جباراً فلم يعرف إلا أن يكون فتوة جباراً يعامل أبناءه كما يعامل ضحاياه. يغضب وينبسط، يعاقب ويثيب، يرضى ويسخط، يذل ويرفع، يضل ويهدى، يبارك ويلعن، يعفو ويقسو كما هو الحال فى علم الكلام الأشعرى. وقد لا يرحم ولا يعفو، وما طالب إدريس إلا بحقه فى نظارة الوقف، يفرّق بين أعضاء الأسرة، ويخرق الرابطة فى يسر وبلادة. يسمع الصراخ كما يسمعه البشر، ولكن يعاود النوم كمن لا قلب له. علمه سر، ولا يصارح أحداً بما يدور فى رأسه بالرغم من تسجيله فى حجة الوقف، يحب الثناء والشكر والصلاة له. لذلك أحياناً لا يعرفه الناس، ولا يقدرونه حق قدره، ويصفونه بصفات لا تليق مما يقضى على العلو فى النفس والترفع على الواقع، هنا لا يتصف الجبلاوى بصفات الله. فقد امتلك مصر بقوة ساعده مع أنه صاحبها وأصل كل شئ. يتدخل الجبلاوى مع السلطان، والالهى مع البشرى، وكيف تكون له منزلة عند الوالى وهو والى الولاة؟ الجبلاوى ليس هو الله فى ذاته بل الله كما يتصوره البشر سلطاناً على العالم، لا فرق بين الله والسلطان .

ويدور الفصل الأول من الرواية عن أدهم، عن قصة طرد أبليس من الجنة لعصيانه، ثم قصة طرد آدم من الجنة لوقوعه فى غواية ابليس عن طريق حواء. فادريس هو ابليس، وأدهم هو آدم. طرد ابليس من الجنة لرفضه السجود لآدم ولأنه من نار وهو من طين. فى حين طرد أدريس من البيت الكبير لرفضه التحيز للأخ الأصغر أدهم، وإعطاء الأب نظارة الوقف له وليس لادريس الأخ الأكبر. ثم يقوم إدريس بغواية أخيه بالاطلاع على حجة الوقف لمعرفة لمن كتب الأب الميراث، ويضبط أدهم فى مخدع الأب ويطرد من البيت مع زوجه التى شجعته، ويعيش الأخوان إدريس وأدهم فى الأرض، وتنشأ الذرية، وتتحول مدينة السماء إلى مدينة الأرض. وتتوارث اللّعنات والخطايا أبنا عن أب، وأبا عن جد، وينشأ التاريخ. ويتوعد إدريس بأن العار والفضيحة ستحل بالأسرة على يديه بعد أن طرده أبوه دون حياء. فلتتحمل العواقب، ويصبح للأب حفيد من الزنا، خطأ يجر خطأ، وعقاب يجر عقاباً، والبادئ أظلم. لا فرق بين طرد إدريس بسبب نفسه المتعجرفة وبين طرد أدهم بسبب نفسه الضعيفة. فلا مكان فى البيت الكبير للقوة ولا للضعف إلا لصاحب البيت، فهو القوى

لحد الفتك بابنائه، الضعيف لحد الزواج من جارته، أم أدهم، لذلك يتحرش بالأقوياء مثل إدريس وبالضعفاء مثل أدهم. وتنشأ الكراهية بين الأخوين. يكره إدريس أدهم لتفضيله عليه. ويكره أدهم إدريس لغوايته. كلاهما مخطئان. وشهواتهما لا تقنعان إلا بأن تبنيان فوقهما تلا من الذرية الصاخبة .

وبعد الطرد، يتجاور إدريس وأدهم فى نفس المكان خارج البيت الكبير فى كوخين متجاورين. يقيم أدهم وزوجته أميمة كوخاً للعيش فيه. ويسعى أدهم للرزق، ويعيش فى عالم السرقة والغلمان، يغضب بين الحين والآخر على قسوة الأب وكبريائه الذى جعله يفرط فى لحمه ودمه وايثاره العيش الرغد وأبناؤه فى التراب يداسونْ بالأقدام كالحشرات. ولكن الحياة اختبار، والحكم الصحيح لا يكون إلا عند الامتحان. العلم طريق بكرامة الانسان. تعلم أدهم اللباس لستر العورة وكذلك أميمة. ومع ذالك يحتاج الانسان إلى الدين. فلا يبتعد عن البيت الكبير وإلا هلك فى هذا الخلاء. وقد يؤدى هذا القرب وهذا الانتظار إلى فتح باب الرحمة والعدل «ولكى نبقى على مرمى بصره لعله يرق لحالنا» (ص٥٢). يشعر أدهم بالحنين إلى العودة، فالنفس تتعلق بالمكان الذى تطرد منه، البيت الكبير. وتجعل أميمة كوخها مثل البيت الكبير تحقيقاً لحلمها القديم .

لم يكن إدريس وأدهم وحدهما بل كان هناك عباس ورضوان وجليل. عباس وجليل عقيمان مثل زكريا. ورضوان لا يعيش له ولد مثل محمد. لذلك نبتت الذرية من إدريس، ذرية الشر، ومن أدهم ذرية الخير، والكل لم يرث من الأب إلا الكبرياء. أدهم مطيع لإرادة الجبلاوى بالرغم من حرجه أمام أخيه إدريس. يريد أن يعرف سبب إختياره دون رفضه. أنه على دراية بطباع المستأجرين، يعرفهم بأسمائهم، وعلى علم بالكتابة والحساب، «وعلم آدم الأسماء كلها». اتخذ أدهم من الأمانة شعاراً، وسجل كل شئ فى دفتر الوقف. فالانسان صاحب الذاكرة وحامل التاريخ . العمل رسالة وأمانة . يشعر بالحرمان والكبت والغضب ويكظم الغيظ . خرجت أميمة من ضلعه للاستئناس بها فى وحدته كما خرجت حواء من ضلع آدم كما يروى العهد القديم. سمراء مثل أدهم المخلوق من الطين. ولكن روحه صافية، يعشق الحديقة وسماع الناس. يعشق الوجود ويصلى لله شكراً على نعمائه. أما إدريس فإنه المعترضْ على إرادة أبيه وهو الآخر ابن المرأة الحرة البيضاء. يدافع عن الكرامة ضد الظلم، ويرفض الجبن والخنوع. لم يسئ إلى أحد من إخوته ولكن الظروف هى التى دفعته لاغواء أخيه بالاطلاع على حجة الوقف والشروط العشرة واللوح المحفوظ المدون بالفارسية فى مخدع عليه بساط فارس وكأننا فى جو التصوف الفارسى، والساكت عن

الحق شيطان أخرس. كما إعترضت أمه على الأب وهى تحتضر ولكنه إعتراض الضعيف المحتضر .

ويستمر جدل الخير والشر من إدريس وأدهم إلى قدرى وهمام أبناء أدهم، جدل الطاعة والعصيان فى توأمين. كلاهما ينتسب إلى الجبلاوى ومن صلبه، ولولاه لاندثر الاحفاد . ولكن قدرى لا يذكره إلا باللعنات، وأدهم لا يذكره إلا بالاجلال والاكبار. قدرى لا يعترف بجده لأنه يترك ذريته تشقى وتكد فى الحياة الدنيا، وهمام يحترمه لأنه الجد. قدرى يراه شبيهاً بالبشر وبضعفهم، وهمام يراه متعالياً مترفعاً، وتقع هند إبنة إدريس من سفاحه مع نرجس خادمة البيت فى حب قدرى، ويتوارثان خطيئة الأب والجد. وينشأ الحسد بين قدرى وهمام، بين العصيان والطاعة، بين الشر والخير. فيقتل قدرى همام كما قتل هابيل قابيل ودفنه دون أن يتعلم من الغراب. فالقتل من صنع الانسان، والشر من خلقه وأن توارثه. وإكتشف أدهم الجريمة وجعل القاتل يحمل ضحيته. ولكن لماذا لم يدافع الجبلاوى عن حفيده همام؟ للجبلاوى حفيدان قاتل وعاهر! أما همام فإنه مثل يوسف مع إخوته. حزن لاختيار الجبلاوى له ليبقى معه فى البيت الكبير مما سبب حسد قدرى له كما حسد إدريس أدهم لنظارته للوقف دونه. رفض همام قبول العرض قبل إستشارة أهله أو أخذهم معه. هو البذرة الطيبة فى الأرض الطيبة. لذلك زار الجبلاوى أدهم لتقديم العزاء والعفو وجعل الوقف لذريته.

وضعف البشر فى أهوائهم: الحسد، والغيرة، والغواية، وحب الاستطلاع، والخوف، والطمع، والجبن. هى التى تحدد سلوكهم وأخطاءهم. يدب الخصام فى الحارة بسببها، وينشأ فيها النزاع بدوافعها. هى أقوى من رسالة الجبلاوى. فبالرغم من الترابط الأسرى فى الحارة لم يمنع ذلك الخصام وكأن الدين يثير العواطف ويزيد من حدة الانفعالات كما لاحظ اسبينوزا من قبل، ويدفع إلى التطرف، ويبعد عن الاعتدال، وبدلاً من أن يعم السلام فى الحارة إنتشر الحسد. الكل يحسد حارة الجبلاوى لأوقافها وفتواتها، للثروة والسلطة. نشأت الحارة من هذه القصة الأولى، الحسد، حسد الأخ الأكبر للأخ الأصغر، وحسد أخوة يوسف ليوسف، وحسد قدرى لهمام لاختيار جده له للاقامة معه. والغواية هوى بشرى آخر، غواية إدريس لأخيه أدهم للاطلاع على حجة الوقف لمعرفة الورثة، وغواية أميمة لأدهم للاستجابة لطلب إدريس. والغواية ليست فقط من الخارج بل من الداخل، هوى النفس ونداء الشيطان. لا تقع الغواية إلا لمن له إستعداد للغواية. وحب الاستطلاع للاطمئنان على المستقبل أيضاً هوى ودافع للسلوك مثل حب إستطلاع أميمة على الوقف

للاطمئنان على ميراث ذريتها، والتحيز والمحاباة أيضاً أهواء لأنها لا يقومان على العدل، والغضب هوى مثل غضب الجبلاوى على أبنائه إدريس وأدهم بعد وقوعه فى الغواية هوى، ومن ثم ارتبط الصراع فى الحياة بالأهواء. وإستحالت معرفة الحقيقة .

لم يكن نجيب محفوظ بدعاً بين الروائيين فى الاعتماد على قصة آدم وحواء وإعادة صياغتها فى أسلوب روائى لتصوير نشأة البشر على الأرض، والصراع فى المجتمعات، والحنين إلى الفردوس المفقود، ودور المرأة فى الغواية، وتحدى الانسان، ورغبته فى العودة إلى الأصل الأول بالعمل والجد والاجتهاد. عالجها الأدباء كما تناولها الفلاسفة منذ أوغسطين فى مدينة الله حتى بول ريكير فى «فلسفة الارادة». وقد كان ابن طفيل أكثر شجاعة عندما فسّر نشأة حى بن يقظان على الجزيرة النائية تفسيراً طبيعياً، بدرجة معينة من الحرارة مع درجة معينة من الرطوبة تنشأ الخلية الحية ثم تنقسم إلى خلايا فينشأ الانسان، لم يخرج نجيب محفوظ على التفسير التقليدى للقصة ، صراع الخير والشر كما إستعملها الفقهاء من قبل مثل الشهرستانى لتفسير نشأة التعدد من الوحدة بأخطاء القياس وعصيان الأمر .

٣ - جبل والخلاص بالقوة

وبالرغم من جعل الجبلاوى الوقف فى ذرية أدهم إلا أن الواقع كان على خلاف إرادته ووصيته. استمر الكدح من أجل الحياة والسعى وراء الرزق وأصبح آل حمدان، ورثة أدهم . هم البائع الجوال، وصاحب الدكان أو القهوة، والمتسولون، وتجار المخدرات. طابعها الزحام والضجيج. الأطفال الحفاة أشباه عرايا، والنساء تقمن بأعمالهن. يملأن الصمت بالصراخ والشتائم. تسمع دقة الزار بين الحين والآخر، وأصوات عربات اليد، والمعارك بالأيدى واللسان، قطط تموء، وكلاب تنبح، وأكوام زبالة، وفئران وثعابين، وعقارب وذباب، ونمل وقمل. كل شاب يجد فى نفسه القوة يتحرش بالآمنين، وويصبح فتوة على الحى، يفرض الاتاوة والحماية، ويبيع سلطانه لمن يشاء مثل قدرة والليثى وأبو سريع وبركات وحمودة وكبيرهمم زقلط. ويعتمد الأفندى ناظر الوقف على كبير الفتوات لينفذ أوامره، ويسلب الناس حقوقهم، ويرث آل حمدان أصحاب الحق الشرعيين الوارثين النبوة والملك مثل بنى إسرائيل. ضاع حق آل حمدان فى الوقف، وتمرغوا فى تراب القذارة والبؤس، وتسلط عليهم فتوة ليس منهم بل من أحط الأحياء. يهتفون للمنتصر أيا كان، ويهللون للقوى أيا كان، ويسجدون أمام النبابيت، يدارون بذلك كله الرعب الكامن فى أعماقهم، غموس اللقمة فى حارة الهوان، لقد وعد الجبلاوى أدهم أن يكون الوقف لخير ذريته

عندما ظهر له فى النهاية بعد قتل قدرى لهمام عزاء له وعفواً وبشارة . وشيدت الربوع ووزعت الخيرات. ولما أغلق الأب بابه واعتزل الدنيا احتذى الناظر حذوه ثم لعب الطمع فى قلبه فاستأثر بالريع، وغالط فى الحساب، وقتّر فى الأرزاق، وقبض على الوقف معتمداً على فتوات الحارة بعد أن إشتراهم. فزاد البؤس والفقر، وعم الجبن والذل، الفتوة وحده يعيش فى بحبوحة العيش، والناظر فى قمة السلطة الدينية، وتحته الفتوة الأكبر فى قمة السلطة السياسية، وتحته باقى الفتوات الصغار، الشرطة وأجهزة الأمن، وتحتهم جموع الناس يدفعون الأتاوات للكل. ومع ذلك فهى حارة محسودة من بين الحارات، تحظى بوقف وفتوات، خير أمة أخرجت للناس بلا سبب، لا يأمرون بمعروف، ولا ينهون عن منكر. الناظر لص، والفتوة جبار يعاونه على السرقة. فالارث، أرث النبوة والملك، خاص ببنى إسرائيل دون غيرهم. الصبر هو الحل، والتطلع إلى المستقبل لا يجوع .

وبناء حارة الجبلاوى يدل على تسلط البيت الكبير عليها. الوقف وبيوت الناس فى خطين متقابلين أمامه. وهناك خلاء حول البيت الكبير من جميع الجهات رمزاً لللاتناهى. وبيت ناظر الوقف، السلطة الدينية، على رأس الصف الأيمن من الحارة، خليفة الله فى الأرض، الكهنة رجال الدين. وأغلق البيت أبوابه على صاحبه وخدمه المقربين. ومات أبناء الجبلاوى مبكرين، ولم يبق من سلالته إلا الأفندى ناظر الوقف. واجتمعت السلطتان الدينية، الناظر، والسياسية، الفتوة، فى سلطة واحدة تسيطر على مصير الحارة .

أما شعراء المقاهي فلا يروون إلا عهود البطولات، متجنبين الجهر بما يحرج مركز السادة. ويتغنّون بمزايا الناظر والفتوات، بعدل لا تحْظى به، ورحمة لا تجدها، وشهامة لا تلقاها، وزهد لا تراه، ونزاهة لا تسمع عنها. وظيفة الشعراء إذن تبرير الواقع، والتكسب بالشعر والنفاق. ليس عيب الشعر الغواية «والشعراء يتبعهم الغاوون» بل العجز والجبن «يقولون ما لا يفعلون». «أهذا هو حال الشعراء يا رضوان؟ ترددون حكايات الأبطال، وتغنون على الرباب، فإذا جد الجد تقهقرتم إلى الجحور، وأشعتم التردد والهزيمة. الا لعنة الله على الجبناء» .

وفى قلب هذا الواقع الأليم تبدأ بذور الثورة والتململ والاعتراض والوعى بالسقوط وبالمثال الضائع. البشر بطبيعتهم يتنازعهم واقعان: الواقع والشد إلى أسفل، والمثال والجذب إلى أعلى. الواقع مستمر: الغذاء والعمل والكدح والسعى والرزق. والمثال جذوة تشتعل فترفع الواقع أو تنطفئ فيسقط الواقع، الواقع كالبدن والمثال كالنفس، الواقع بلا مثال موت، والمثال بلا واقع نفس هائمة على وجهها لا مستقر لها .

لذلك يبدأ الواقع بالتململ من الداخل بإدراك البسطاء الذين أدركوا حدود الصبر وقبول المذلة والهوان. يصف دعبس آل حمدان بأنه قضى عليهم بالذل إلى الأبد، لا مقهى ولا كرامة. يسعون فى العمل بعيداً عن الحارة، فإذا عادوا توارو وراء الجدران، وإذا عثر بأحدهم فتوة عبث به صفعاً أو بصقاً. كما يبدأ التمرد أيضاً عن طريق الشعر، رواية المقهى عندما تثير خيال الناس عن الماضى السعيد، أيام البطولات والأنبياء، وقت العدل والمساواة. يبدأ التحرير عن طريق القصص الشعبى وتذكر الماضى وتمنى العودة إليه تعويضاً عن آلام الحاضر وعدل الماضى. ويقارن بين المثال بالذكريات والواقع بالرؤية، الصراع الأبدى بين الخير والشر، بين أدهم وإدريس، بين همام وقدرى .

ويبدأ البحث عن طريق الخلاص بعد تراكم مظاهر الاعتراض وبدايات التحرك والقلق دون زعامة. الطريق هو القضاء«أمامنا المحكمة»، «أن يلجأ إلى الناظر» قمة السلطة الدينية. وتفضل الحارة مواجهة الناظر. فذهبت إليه جماعة مع رجال الحى وليس آل حمدان وحدهم حتى ولو كان فى ذلك شبهة عصيان، وعبَّروا له عن الأسرة والوحدة . فالكل أبناء أدهم وأميمة. ولكن الناظر اعتبر أن ذلك عهد ولى ومضى «ذاك تاريخ مضى رحم الله أمرئ عرف قدر نفسه»، وأن الطبقية مسار اجتماعى وتاريخى بالرغم من أن الناس هم أبناء الجبلاوى ومستحقو الوقف. ويحرك الناظر فى يده المسبحة ليوحى بالايمان والتقوى، يطقطق بها كما يطقطق النبوت على الرؤوس. فتاريخ الاقطاع هو تاريخ الدين. ويتصلب ويتشنج ويدعى أن هذا الوقف لجده، وأن الناس تصدق الحكايات الخرافية، ويسمعون قصص الأنبياء على لسان الشعراء ورواة السير والمغازى فى المقاهى. يعتبر رجال الدين أنفسهم ورثة الله وخلفاءه فى الأرض. يستأثرون بثروات النبوة فى السماء والأرض. طلب الناس رؤية الشروط العشرة، الوصايا العشر الاخلاقية التى لا ينصلح الفرد والمجتمع بدونها، ولكن الجد أغلق على نفسه الأبواب. وتدرك تمر حنة أن الموقف الخطأ فى الأصل وليس فى الفرع، عند الجبلاوى وليس عند الناظر، ويصرخ دعبس «يا جبلاوى تعال شف حالنا، تركتنا تحت رحمة من لا رحمة لهم» (ص١٢٦). والكل يصرخ «يا جبلاوى» صرخات إستغاثة وإستنصار، الدين عند الناظر أفيون الشعب وعند الناس زفرة المضطهدين، أراد الناظر أخذ الأمر بالشدة وعدم التهاون وإلا إنتهى كل شئ. قامت الثورة من الرعاع، ولا حل لهم إلا زقلط فتوة الفتوات الذى يقاسم الناظر الريع، وزقلط يتوق للدم. ولكن الناظر لا يريد تجاوز التأديب الحد المعقول، لا الابادة. فكل من يلجأ إلى الأصل، الجبلاوى وأدهم، يريد أن يسلب الناس أموالهم. فهو سلاح ذو حدين يستعمله الناظر ويستعمله الناس. فالدين

أحد عوامل الصراع الاجتماعى. يستعمله الظالم ويلجأ إليه المظلوم. وأدّب زقلط آل حمدان بتهمة التهجم على الناظر مع أنها كانت مجرد رفع شكوى. ونافق الفتوات كبيرهم ولكن تظل شعلة الاعتراض وبذور الثورة فى النفوس حين تدعو تمرحنة على الظالم .

ثم تظهر النبوة فى هذه الظروف، وهى نوع من البطولة الأخلاقية، نوع من الفتوة كما هو الحال عند الصوفية . الواقع عنصر تبريد، والنبوة عنصر تسخين. يظهر النبى من الناس، ينتمى إليهم وولاؤه لهم. يقودهم ويغيرهم ويقضى على الظلم الاجتماعى والفساد الأخلاقى بالقضاء على فتوات الحارة، مجابهة السلطتين الدينية والسياسية. وهذا ما فعله جبل، وهو يتيم وليس لقيطاً، أخذته إمرأة الناظر من بائعة دجاج على حافة النهر وتربى فى بيت الناظر ولكنه فى الأصل من آل حمدان. يشعر نحوها بحنان الأم ولكنه يرى إستغلال الناظر، موسى فى بلاط فرعون، هو ربيب الناظر، ابن زوجته العاقر بالتبنى، لم يعرف من الدنيا إلا هذا البيت ولكنه ينتمى إلى آل حمدان، وإنكار الحقائق لا يغيرها. كانت وظيفة جبل فى بيت الناظر تسجيل الدفاتر كما كان يفعل أدهم ، وتوقيع عقود الإيجار ومراجعة الحساب الختامى للشهر. يتنازعه الولاء بين البيت الذى ربّاه والأصل الذى ينتمى إليه، بين بيت الناظر وآل حمدان، يتعاطف مع أمه لا مع أبيه، فالأمومة أقوى من الأبوة .

قتل جبل قدرة دفاعاً عن عبس كما قتل موسى المصرى دفاعاً عن العبرى. فجبل لا يقوى على قبول الظلم «هل يرضيك هذا الظلم يا جبلاوى؟» (ص ١٣٥). كان يجلس على نفس الصخرة التى كان يخلو فيها قدرى إلى هند، ويسترجع الذكريات، ويستمع إلى حديث النفس، كيف يستمتع بالحياة على حساب الغير؟ أليس خائناً لآل حمدان؟ وتتحرر النفس عن طريق الذكريات، ويحرر مثال الماضى الواقع الحاضر. كان يحب الخلوات، فلكل نبى خلوة ، خلوة المسيح إلى المعبد، وخلوة موسى فى جبل سيناء، وخلوة محمد فى غار حراء . كان يشعر بالظلم الواقع على آل حمدان، ويسمع الهاتف الباطنى،ويتساءل «ألا تعلم ذلك يا جبلاوى؟ إلى متى تسكت يا جبلاوى» (ص١٣٦). فالاستجابة الخارجية لا تكون إلا بعد السؤال الداخلى، ويواجه جبل زقلط فى بيت الناظر، ويرفض تأديب آل حمدان إنتقاماً لقتل قدرة، ويترك بيت الناظر «من العار أن أترك أهلى يبادون وأنا أنعم بظللك» (ص ١٤٧). وتستثيره ذكريات الماضى، حديقة البيت الكبير، مأساة أدهم التى ترويها الرباب، ويقرر أن يعيش كما يعيش أهل الحارة. فالصدفة وحدها هى التى إنتشلته، ويقوى الجبهة الداخلية، ويصالح بين المتنازعين، ويعلم الناس عدم الحكم بلا دليل كما يفعل الفتوات. ويقابل فتاتين لا تقدران على ملء صفيحتيهما بالماء فيساعدهما كما فعل

موسى مع إبنتى شعيب. ويقابل أباهما، البلقيطى الحاوى. ويتعلم منه السحر لكسب القوت، السيطرة على الثعابين. وقد كان الساحر أيضاً من حارة الجبلاوى، من آل حمدان. وتزوج صغرى الفتاتين، شفيقة وليس سيدة الكبرى طبقاً للأعراف، وعاش سعيداً يفكر فى هذه اللعنة التى حلت بذرية أدهم، أسرة مجيدة تجرى فى دمائها الجريمة منذ القدم. قوم ظالمون وهو رجل شهم. عاش أدهم ومات وهو يتمنى الحياة البريئة اللاهية، الحديقة والغناء. ثم يتساءل جبل «أين الجبلاوى» ؟ بحثاً عن الخلاص. خشيت عليه شفيقة وعلى وليدها من هذه الهموم. ولكن كيف تطيب له الحياة وهو ينتسب إلى آل حمدان، والأفندى رأس الاغتصاب، وزقلط رأس الارهاب؟ شعر أنه مسؤول عن الأرواح التى زهقت، والأرزاق التى سلبت. يعود جبل إلى آل حمدان ويرى الجبلاوى فى الطريق كما رأى موسى النار. وتم إختياره لانقاذ آل حمدان بعد أن سمع «أنا جدك الجبلاوى» (ص١٧٧) . ودعا الجبلاوى جبل إلى الثورة على الظلم «بالقوة تهزمون البغى، وتأخذون الحق، وتحيون الحياة الطبيعية» (ص١٧٨) . النداء حقيقى، والمطلب حقيقى. ولن يكون النداء وهما إلا إذا كان المطلب وهما. والنداء مبادئ عامة دون تفصيلات: الثورة على الظلم. فالتفصيلات والاجراءات متروكة لتقدير الناس. وصدق النداء مرهون بتحقيقه مصالح الناس .

صمم جبل على أن يذهب إلى الناظر وحده بعد الاطمئنان إلى أن آل حمدان سيكونون وراءه، وحدة متماسكة لمواجهة الشدة. وقابل جبل ناظر الوقف وفى قلبه الحنين إلى الأم. وكشف له عن معاناة آل حمدان من الذل والموت والقتل. تريد الأم أن تنسى الماضى ولكن جبل يذكّرها بآلام الحاضر وبإجرام الفتوات. جاء جبل مطالباً بحقوق آل حمدان وحقهم فى الوقف والحياة الآمنة. تلك هى رغبة جده الجبلاوى. تعجّب الناظر من أن الواقف لم يغادر بيته قط منذ إعتزل، ولكن جبل طلب الاحتكام إليه وإلى شروطه العشرة متوعداً الناظر بغضب الجبلاوى أن لم يرد حق آل حمدان المشروع .

وحدث أن ظهرت الثعابين فى الحارة تلدغ الناس . فتطوع جبل لاستخراجها بما تعلم من السحر، فالنبى ذو نفع، يقى الناس الضرر، ويحقق لهم المصلحة، ثم ظهرت الثعابين فى بيت الناظر. وقرر جبل تخليصه منها مقابل كلمة شرف بإحترام آل حمدان فى كرامتهم وحقهم فى الوقف، وهتفت الحارة لجبل «جبل يا نصير المساكين. جبل يا قاهر الثعابين» (ص١٩٢) . ولكن الناظر لم يف بوعده، واستدعى الفتوات، ودخل معهم جبل مع آل حمدان فى معركة ضد زقلط الذى غرق فى الحياة والطين كما غرق فرعون وجنوده.

كانت حجة الناظر أن الناس يخضعون للقوة لا للشرف، ويخشون خوفاً من النبوت لا إعجاباً بالشرف، لذلك استعمل جبل معه نفس المنطق، القوة. ثم توجه البعض إلى البيت الكبير منادين جدهم الجبلاوى لأن يخرج من عزلته ليعالج ما فسد من أمورهم. بينما ذهب آخرون إلى بيت الناظر، يدفعون البوابة. واستسلم الناظر لتحقيق إرادة الواقف وإصلاح الاخطاء. وطلبت الهانم المروءة والرحمة تنبؤاً بقدوم رفاعة. ما كان أيسر أن يقوم العدل دون إراقة نقطة من الدم، ولكن القوة لا تجابه إلا بالقوة. ليست الفتوة مطلب جبل ولكن إسترداد حقوق آل حمدان دون الجور على حقوق الآخرين فى مواجهة المزايدة ورد الفعل وجدل السيد والعبد، وأعطى جبل وصاياه الأخيرة بتذكيرهم بوصية جدهم، وبأن يكونوا أقوياء، وأن يصمدوا للملمات، وأن التذرع بالقوة إذا لم ينفع فلن يدفع بهم إلى أسوأ مما هم فيه، فى البأس قوة وعزيمة. وعندما يجرى الخير بين أيدى الناس سيتم رفع الباقى إلى مقام البيت الكبير. حاجات الناس أولاً. والخير للحارة أولاً دون باقى الحارات، لآل حمدان فقط دون غيرهم، فاليهودية دين خاص باليهود وحدهم. لا فتوة فى حمدان. والكل فتوة على من يطمع فيهم «أشداء على الكفار رحماء بينهم». ولما كان آل حمدان أحب أهل الحارة إلى الجد فهم سادة الحارة. يسود بينهم الحب والعدل والاحترام دون حسد أو شماتة. وتنزه جبل عن أن يأخذ أكثر من حقه، وحقق العدالة على الجميع. المجتمع يؤله الزعماء والزعماء يقاومون هذا التأليه .

ولكى يضمن جبل إستمرار نجاح الثورة والقضاء على الظلم والطغيان سن الشريعة ووضع القانون للجبهة الداخلية، العين بالعين والسن بالسن، بناء على واقعة فقع عين كعبلها من دعبس الذى أنقذ حياته وقتل قدرة بسببه، ثم فقع كعبلها عين دعبس جزاء له فى شجار على القمار، لذلك أيضاً تم تحريم القمار «إن الواقف لم يؤثركم بحبه ليعتدى بعضكم على بعض. فأما حياة تقوم على النظام وأما فوضى لن تبقى على أحد» (ص٢٠٨). لا نجاح لثورة ضد الظلم فى الخارج إن لم تقم على عدل فى الداخل «ما كرهتم الفتونة إلا أنها كانت عليكم. وما أن يأنس أحدكم فى نفسه قوة حتى يبادر إلى الظلم والعدوان. يا للشياطين المستترة فى أعماقكم إلا الضرب بلا رحمة ولا هوادة. فاما النظام وأما الهلاك» (ص٢٠٩) . أصبح جبل بعد ذلك مخوفاً مرهوباً «وتهامس الناس بقسوته وظلمه، ولكن وجد هؤلاء دائماً من يرد عليهم قولهم، ويذكّر بالوجه الآخر لقسوته، وهو الرحمة بالمعتدى عليهم، والرغبة الصادقة فى إقامة نظام يضمن العدل والنظام والاخاء فى آل حمدان» (ص٢٠٩).

«هذه قصة جبل. كان أول من ثار على الظلم فى حارتنا. وأول من حظى بلقيا الواقف

بعد إعتزاله . وقد بلغ من القوة درجة لم ينازعه فيها منازع. ومع ذلك تعفف عن الفتونة والبلطجة والاثراء عن سبيل الاتاوة وتجارة المخدارات، ولبث بين آله مثالاً للعدل والقوة والنظام، أجل لم يهتم بالآخرين من أبناء حارتنا، ولعله كان يضمر لهم احتقاراً وإزدراء كسائر أهله، لكنه لم يعتد منهم على أحد، ولا تعرض لهم بسوء. وضرب للجميع مثالاً جديراً بالاحتذاء» (ص٢١٠) .

٤ - رفاعة والخلاص بالرحمة

وعادت الحارة إلى السقوط. عم الظلم، وساد التسلط من الناظر والفتوات. الناظر له اسم هذه المرة إيهاب بنفس الألف الممدودة التى لرفاعة. وزوجته لها اسم هدى وبها نفس الهاء التى فى هند فى محاولة جبل الأولى، وأصبح الفتوة ليس زقلط بل بطيخة. ساء حال المجتمع، وانغمس الناس فى الحياة الدنيا. عمهم الظلم، وسادهم القهر. وأصبح أسياد الحارة عبيداً أذلاء. ذهب جبل وعهده السعيد. تهوى النبابيت لأتفه سبب، وأصحاب الوجوه المستكبرة تختال كالقضاء والقدر. ويتمنى المساكين المحال كما تمناه أدهم من قبل .

وما زال البيت الكبير مقاماً فى الخلاء، محاطاً بالسور العالى، ومازالت حوله الذكريات: صخرة هند، المقام والمصلى، سوق المقطم الذى ذهب إليه جبل أيام محنته. لا يستطيع أحد أن يتحدث عن الوقف. أين جبل وعهد جبل؟ أين القوة العادلة؟ ماذا أرجع آل جبل إلى الفاقة والظلم. لابد أن يخرج الجبلاوى يوماً من عزلته لينقذ أحفاده من الظلم والهوان. اعتزل فى المنزل، واستأثر ناظر الوقف بريعه إلا ما يهب الفتوات نظير حمايته. وهذا هو الدهليز الذى أغرق فيه جبل أعداءه. وفى هذه البقعة أقام أدهم كوخه، وبارك الجبلاوى إبنه وعفا عنه. رسم المبيض صورة الجبلاوى فوق رأس الشاعر كما ترد أوصافه فى الحكايات. فالجبلاوى من خلق الانسان والفنان. لماذا أغلق الجبلاوى أبوابه فى وجه أحفاده؟ ربما بسبب الكبر. كيف تمضى به الأيام؟ لو فتح أبوابه لما بقى أحد من أهل الحارة فى داره القذرة .

ويحكى عم جواد الضرير الشاعر قصة جبل ليلة التقى بالجبلاوى فى الظلام. وطلب منه عدم الخوف، وحباه بالتأييد والعطف حتى انتصر. وعاد إلى حارته مجبور الخاطر. ما أحلى العودة بعد الاغتراب. وما أكذب الشعراء. إذ يريد الشاعر إرضاء السامعين بأى ثمن. وتختلف الروايات والحكايات طبقاً للأغراض والمواقف. فالشعر مثل الحارة جبان خائف. ينتظر ويترقب، يداهن ويتملق. يؤيد القوى، الناظر والفتوة، على حساب الضعيف .

ثم أصبح الوقت ناضجاً لاحداث تغير اجتماعى جديد بعد أن علت أصوات الاحتجاج.

فقد لاحظ حجازى أحد أبناء حى جبل إستكانه الحارة «عيبكم أنكم تخافون الموت أكثر مما ينبغى . لذلك يسيطر عليكم خنفس، وتسلط بيومى، وصادر إيهاب أرزاقكم»(ص٢٤٣). العيب فى الناس. كان جبل قوياً، وبالقوة والعنف إستخلص الحق الذى أضاعه الجبن. لا سبيل إلا القوة، والقوة وحدها لاسترداد الحق. وبغيرها لا يسود العدل، قديماً ذهب جبل إلى الأفندى يسأله العدل والرحمة فأرسل إليه زقلط رجاله. ولولا النبابيت لا الرحمة لهلك جبل وآله. تجربة ناجحة أيام جبل وتستطيع أن تنجح من جديد بعد أن ضاع تراث جبل .

وهنا تتهيأ الظروف لمحاولة ثانية وأمل فى خلاص المجتمع بتطهيز النفس أولاً حتى يتم خلاص المجتمع. وهى محاولة رفاعة كما حاول يسوع المسيح. ليست الغاية الوقف بل تطهير النفس من الطمع والجشع والأهواء حتى تحل مشاكل الوقف والظلم الاجتماعى وتسلط الفتوات. الطريق إلى ملكوت الأرض وملكوت السموات. وإذا كان السقوط نتيجة للأهواء البشرية: الحسد والغيرة والغواية فإن التخلص منها هو الطريق إلى الخلاص .

بدأ رفاعة هارباً مع أبيه عم شافعى مع زوجه عبدة من الحارة بعد أن شعر الأب بالظلم وبداية الاعتراض وقتل الأطفال الذى قد يظهر المخلص منهم كما هرب المسيح طفلاً مع كفيله زكريا وأمه مريم من فلسطين إلى مصر، هرباً من هيرود الذى أمر بذبح الأطفال. عم شافعى هو أب رفاعة وليس الروح المقدس. وهو زوج عبدة أم رفاعة زواجاً شرعياً وولادة طبيعية. تأمل وقلب وجهه فى السماء مثل أدهم وجبل مما دفع رفاعة أن يتساءل «انتصر جبل يا أبى ولكن ما جدوى النصر؟» (٢٢٣). وكان الجواب «نسينا الجبلاوى». وانجذب كلاهما نحو البيت الكبير الذى يقف عند رأس الحارة متفرداً، صاحب هذه الأرض ومن عليها. الخير خيره، والفضل فضله. ولولا عزلته لملأ الحارة نوراً. باسمه ينهب الناظر الوقف ويعتدى الفتوات على الناس. لم ترتد عين رفاعة عن البيت المغلق، وأحس يائساً أن الجبلاوى لا يتكرر. لقد أغلق أبوابه فى وجه أحفاده. وكان رفاعة يحب سماع الشعر والحكايات كما سمع عيسى التوراة من الأحبار. صادق عم جواد، وكرر زياراته له لتعليمه الحكمة وقصص السابقين. وأحب رفاعة أم بخاطرها كودية الزار والذى رأى أيضاً صورة الجبلاوى معلقاً على الحائط فوقها. أراد رفاعة أن يرسم صورة مثلها فى الدكان فنبهه أبوه إلى أنهم أولى بنفقاتها. فما قيمة الخيال؟ كان لديها القدرة على إخراج العفاريت من الأبدان ابراءً للمرضى، والحارة كلها فى حاجة إلى من يخلصها من شياطينها. عرف رفاعة فن تطهير النفوس من أم بخاطرها كما تعلم جبل السحر من البلقيطى. والحقيقة أن العفاريت هم أولئك الناس. لكل إنسان عفريت هو سيده، وكما يكون السيد يكون العبد.

ويحرق لكل عفريت البخور المناسب، وتدق له الدقة المطلوبة لكل حالة. يتخلص العفريت بالبخور الزكى والنغمة الطيبة. وهل يمكن تخليص ناظر الوقف من عفريته؟ هل يمكن خلاص الشر بالخير؟ أراد رفاعة تعلم أسرار الزار لتطهير الحارة لا لكسب المال مادام بالامكان هزيمة الشر بالطيب الجميل. صحيح أن الناظر إستولى على الوقف ولكن الخلاص منه لا يكون بإسترداد الوقف ولكن بتطهير النفس من الدنيا من أجل إكتشاف السعادة الحقيقية.

كان رفاعة وديعاً رقيق الحال. جُبل على رقة ومودة. لا يستطيع أن يسلو الصدقات، فالأشياء الطيبة لا تنسى أبداً . كان ذا قامة طويلة، وعود نحيل، ووجه وضّاء. فتى جذاب ينضح بالواداعة والرقة، غريب فى الأرض التى يسير عليها. بعد أن تعلم النجارة هام على وجهه فى الخلاء كما فعل جبل. احتقر الناس رقته عير المألوفة وصفاء عينيه وصوته العذب وهو من صلب الرجال. كان عطوفاً على الساقطات. هن معذورات فى حاجة إلى هداية وليس إلى عقاب، آثر الحب والسلام بالرغم من عيشه بين نبابيت الفتوات. لم تتفق النجارة مع شخصه على عكس رعى الغنم والتجارة. لذلك اختفى فى الصحراء مثل إختفاء جبل وإختفاء المسيح وبحث مريم عنه والعثور عليه فى المعبد. وظن أبوه أنه عند جواد الشاعر أو أم بخاطرها كودية الزار. أما هو فقد ضاق بحياته وذهب إلى الخلاء شعوراً برغبته فى الوحدة. كره مجالس الحشيش والزواج، وخلا بنفسه ساعات طويلة عند صخرة هند، كان له تأويله الخاص لقوة جبل. لقد أراد جبل إستخلاص الحق بالحسنى ولم يعمد إلى القوة إلا دفاعاً عن نفسه، بالجبروت أقام العدل، إن الحارة اليوم فى حاجة إلى الرحمة. لم يستطع رفاعة السكوت عما يشعر به، يناقش فى الدكان. واختار مكاناً أسفل سور البيت الكبير المشرف على الخلاء. دهمه شعور مشرق بأن صوت جده الجبلاوى يناديه قائلاً «أما جبل فقد قام بمهمته وكان عند حسن الظن به، ولكن الأمور ارتدت إلى أقبح مما كانت عليه» (ص٢٤٧). ولما طلب رفاعة من جده أن يمد إليه يد العون قال «ما أقبح أن يطلب شاب جده العجوز بالعمل والابن الحبيب لا يعمل؟» (ص٢٤٨). ولما اشتكى رفاعة أن لا حيلة له حيال أولئك الفتوات وهو الضعيف رد الجبلاوى «الضعيف هو الغبى الذى لا يعرف سر قوته وأنا لا أحب الأغبياء» (ص٢٤٨). إنهم لا يقتلون إلا من يتطلع إلى الوقف ورفاعة يبحث عن الحياة الصافية التى بحث عنها أدهم من قبل. ولم يطلب جبل حقه فى الوقف إلا سعياً وراء الحياة الصافية. ثم غلب الظن أن هذه الحياة لن تتيسر إلا إذا توزع الوقف على الجميع ونال كل حقه واستثمره حتى يغنيه عن الكد فتخلص له الحياة الصافية. ما اتفه الوقف أن أمكن بلوغ هذه الحياة بدونه. وهو أمر ممكن لمن يشاء. ومن الممكن

الاستغناء عنه فى الحال. لا يحول بين الانسان والسعادة إلا العفاريت الكامنة فى أعماقه، فلا يتغير شئ فى الخارج إلا إذا تغير الداخل أولاً «لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» . عيب أم بخاطرها أنها تنتظر حتى يجئ إليها المرضى الموسرون ولا تذهب هى بنفسها إلى المساكين كما يريد رفاعة . لذلك اهتم بالنفوس لا بالوقف، ومادام لا يؤذى أحداً فلن يؤذيه أحد. ولا محال مادام الجد مازال حياً .

وكى يعطى رفاعة مثالاً حياً للرحمة والتضحية بالنفس وتطهيرها تزوج ياسمينة العاهر[1] بعد أن أراد الناس معاقبتها كما فعلوا مع مريم المجدلية، دفاعاً عن شرف آل حمدان، إنقاذاً لسمعة خنفس حتى لا يبدو متهاونا فى تطبيق الشريعة وبيومى خليلها. أُتهم رفاعة بأنه لا كرامة له وبأنه إمرأة وأحمق. ولكن رفاعة طلب لها الرحمة بضعفها وذعرها، وقدم نفسه للعقاب بدلاً عنها، رحمة باستغاثتها. وفى ليلة الزفاف طلب توبتها وتخليصها من العفاريت. ليست شريرة. أحبها الناس واحتقروها لنفس السبب. تمتعوا بها وزايدوا عليها فى الكرامة والشرف. يباهون بالكبائر ويفاخرون بأنهم من صلب أدهم. مادام التخلص من العفاريت ميسوراً فالسعادة قريبة. لا يطيق رفاعة أن يتعذب إنسان. يحب كل الناس وليست ياسمينة وحدها. وهذه هى السعادة الحقيقية. طهّر أباه وزوجه وأمه حتى تتحقق السعادة الصافية .

وكون رفاعة له تلاميذ: القهر، الغرور، وتحقيق السعادة لمن ينشدها مخلصاً[2]. عمل بلا أجر. وشفى الفقراء لأنهم لا يملكون الثمن. خلّص الناس من العفاريت، ووهب الصحة والسعادة لوجه الله. أحب الفقراء. واصطفى من مرضاه أربعة وكأنهم رسله، فصاروا أخوة له، برمجياً وحشاشاً وفتوة وقواداً. لم يعرف أحد منهم الصداقة ولا الاخوة ولا المحبة من قبل. تخلّصوا من العفاريت، وتطهروا من الحقد والطمع والكراهية وسائر الشرور التى تفتك بالحارة. وأصبحوا سعداء بالرغم من فقرهم وضعفهم. لاحظ لهم فى الوقف أو الفتونة. «لم يستطيع جبل أن يغير النفوس بنيله حقه فى الوقف. ولما رحل عن الدنيا انقلب الأقوياء مغتصبين والضعفاء حاقدين، وأطبق الشقاء على الجميع. أما أنا فأفتح أبواب السعادة بلا وقف ولا قوة ولا جاه»(ص٢٦٩) . وعندما يلمس الأقوياء سعادة الضعفاء سيدركون أن قوتهم وجاههم وأموالهم المغتصبة لا شئ .

---

(١) تم حذف لفظ « العاهر» من معد محور الأدب والعلوم الانسانية فى مجلة «عالم الفكر».

(٢) وتم حذف هذه العبارة أيضاً

وخانته ياسمينة مع بيومى مع أن مريم المجدلية لم تخن. فى رأيها أن رفاعة أول كودية زار من جنس الرجال، لا عمل له إلا تخليص الفقراء من العفاريت، مشغول عن زوجته بعفاريت الناس. يعتقد أنه مكلف باسعاد الفقراء وتطهيرهم. هذا ما يريده الواقف لأبنائه تأويلاً لأقوال يتغنى بها الشعراء. ويواجه بطيخة رفاعة بعد أن قال أنه اتصل بالواقف، وكأن الاتصال به حكراً عليه دون الناظر. ويرفض بطيخة الاعتداء عليه لأنه مخلوق لا ذكر ولا أنثى، والاعتداء عليه مهين للفتوة، كما أن له أنصار عديدون يحمونه بإلقاء الحجارة. يحتقر القوة والجاه والثراء باسم الجبلاوى وهى مزاياه وصفاته فى رأى الناظر. والعاجز عن شئ يلغيه وينفيه حتى ترتفع مكانته فيسلبه الناس، فالأخلاق قناع على ما يقول نيتشه .

ورفض رفاعة الدخول فى معركة ، وآثر الهرب «لا تفكروا فى العراك فإن الذى يشقى لاسعاد الناس لا يهون عليه سفك دمائهم» (ص٢٨٣) . ورفض الهجرة من الحارة حتى يؤدى رسالته. يحب الحارة والحارة تحبه. ولم يفعل شيئاً يستحق العقاب إلا أنه من حى جبل المكروه لديهم، بالأمس حاربوا جبل لمطالبته بالوقف، واليوم يحاربون رفاعة لاحتقاره الوقف. ينكر عرفة الحياة ولكنه لا يستحق الموت. لو عرضوا عليه بيت الواقف ما قبله. نفسه حزينة حتى الموت. فمن الظلم قتله وليس فيه جانب واحد يستحق العقاب. خانته ياسمينة بدلاً من يهوذا، وهو الوحيد فى هذه الدنيا الذى أحسن إليها. ليس رفاعة ضعيفاً كما يتصورون ولكنه نقل المعركة من ميدان إلى ميدان، من الخارج إلى الداخل، من المادة إلى الروح، مما يتطلب شجاعة أسمى وقوة أشد .

وعاش رفاعة مع تلاميذه الليلة الأخيرة. ترى هل يدرى جده بحاله؟ أن كلمة منه تستطيع أن تنقذه من مخالب هؤلاء الجبارين وترد عنه كيدهم. انه قادر على أن يسمعهم صوته كما أسمعه إياه فى هذا المكان. لقد وجد جبل نفسه فى مثل هذا الموقف ثم نجا وإنتصر.طالب رفاعة تلاميذه باليقظة كما طالب المسيح،فهم فى حاجة إلى الوعى. وصاحت الديكة. وقتل رفاعة وصاح «يا جبلاوى» كما صاح يسوع «ربى لماذا تركتنى!». «كانت حياته حلما قصيرا لكنها ملأت قلوبنا بالحب والنقاء وما كنا نتصور أن تغادرنا بهذه السرعة فضلاً عن أن تقتل بيد أحد من الناس، أحد من أبناء حارتنا الجاحدة التى داويتها وأحببتها، حارتنا التى أبت إلا أن تقتل الحب والرحمة والشفاء ممثلة فى شخصك فغضبت على نفسها باللعنة حتى آخر الزمن... لماذا يذهب الطيبون ويبقى المجرمون؟ لولا حبك الباقى فى قلوبنا لمقتنا الناس إلى الأبد... لن يرتاح لنا بال حتى نكفّر عن جبننا» (ص٢٩٧).

واختفت جثة رفاعة. ربما نقلها التلاميذ إلى مكان آخر، ويقال أن جثته ظلت ملقاة فى الخلاء حتى حملها الجبلاوى بنفسه فواراها التراب فى حديقته الغناء. وتقابل ياسمينة الحواريين الأربعة وتخبرهم باختفاء الجثة كما فعلت مريم المجدلية. وأخبرت الحواريين، ولكنهم يقتلونها عقاباً لها على خيانتها كما شنق يهوذا نفسه على جذع الشجرة. وتحول رفاعة إلى حى، وأطلق عليه اسم دار الشرفاء. وواصل أصحابه المخلصون رسالته وتبشيرهم بمجيئه. ولقنوا الناس أسرار علمه بتخليص الأنفس وتبشيرهم بمجيئه. بتخليص الأنفس ليزاولوها في مداواة المرضى. بذلك يعيدون رفاعة إلى الحياة. أراد أحدهم الانتقام من القتلة المجرمين ولكن الآخرين اتهموه بأنه ليس من رفاعة فى شئ كما فعل بولص. ويقال أن الفتوات اختفت. داهمتها الحرائق، وأن مجانين رفاعة منتشرون فى كل مكان كالبق. ورشق بيومى بالطوب. وتم تدمير الظلم بالطوب والجراد كما تم تدمير بيت المقدس، المدينة الظالمة.

واتفق الناظر مع أصحاب رفاعة على بداية عهد جديد، والاعتراف بالرفاعيين كحى جديد مثل حى جبل بما له من حقوق وإمتيازات. ونصب على، أحد الحواريين، ناظراً على وقفهم، يسلم لهم نصيبهم، ويوزعه عليهم على أساس المساواة الشاملة. وعاد إلى الحى الجديد جميع المهاجرين الذين فروا من الحارة فى فترات الارهاب وعلى رأسهم عم شافعى وزوجته وأصحاب رفاعة. وحظى رفاعة في موته بما لم يكن يحلم به فى حياته من التكريم والاجلال والحب حتى صار قصة باهرة تروى على كل لسان. تغنى بها الشعراء خاصة رفع الجبلاوى لجثته ودفنها فى حديقته. وقد أجمع الرفاعيون على ذلك كما أجمعوا على الولاء له ولوالديه. لكنهم اختلفوا بعد ذلك . فأصر البعض على أن رسالة رفاعة يجب أن تقتصر على مداواة المرضى وإحتكار الجاه والقوة. وغالى آخرون فتجنبوا الزواج حباً فى محاكاته. وتمسك فريق ثالث بحقه فى الزواج ودعا إلى تجديد حى رفاعة. لم يكره الوقف لذاته ولكن ليبرهن على أن السعادة ممكنة بدونه. وزع الريع بالعدل ووجه قسماً منه إلى البناء والخير. فاليوم خير من الأمس. والغد خير من اليوم. فإذا كان رفاعة قد وحّد الناس فى حياته فإنهم تفرقوا واختلفوا بعد موته، حول شخصه ورسالته .

٥ - قاسم والخلاص بالعدل

وسقطت الحارة من جديد، وعادت إلى سابق عهدها وكأن شيئاً لم يقع، لا محاولة جبل بالقوة، ولا محاولة رفاعة بالرحمة. انتهت المحاولتان إلى حيين بالحارة، حى الجبلية

وحي الرفاعية. لكل منهما فتوة. تحولت النبوة إلى كهانة، وتحولت الخلافة إلى ملك عضود. لم يمت رفاعة يوم مصرعه ولكنه مات يوم انقلب خليفته إلى فتوة وضاعت النبوة. فى الحارة الأقدام عارية، والذباب يلهو بين أكوام الزبالة. الوجوه ذابلة مهزولة، والقباب مرقعة، والشتائم تحيات، والنفاق علاقات وسلوك. وهناك حي جديد ، حي الجرابيع يضم الفقراء والمساكين والضعفاء والمرضى الذين لم يخرج من بينهم زعيم . له فتوة ، سوارس، كما كان أبو جهل فى قريش .

والبيت الكبير مازال قائماً على قمة الحارة وفى وسط هذا الانهيار، وراء أسواره غارقاً فى صمت الذكريات، على يمينه بيت الناظر، وعلى يساره بيت الفتوة ، تجاور السلطتين الدينية والسياسية، التشريعية والتنفيذية. لم يكن للناظر اسم أيام جبل. وكان اسمه إيهاب أيام رفاعة. واسمه الآن رفعت أيام قاسم. وفتوته لهيطة. ويدل الاسم صوتياً على النهب والسلب واللهط والسرقة كما كان فتوة جبل جلطة من نفس الجيم واللام، وكان فتوة رفاعة حجاج من الحج إلى الملأ الأعلى، والارتفاع فى الألف الممدودة. يسرق وينهب وفى نفس الوقت يحث الناس على اتباع سنة رفاعة فى احتقار الجاه والثراء.

وكان الشعر كعادته يدافع عن الأمر الواقع. تؤكد الرباب أن نظام حملة النبابيت ونظام الوقف نظام عادل جرت به شروط الواقف العشرة، وسهر على تنفيذه الناظر والفتوات. يبدأ الشاعر بتحية الناظر رفعت، ولهيطة الفتوة، وسوارس سيد الحى قبل أن يروى قصة أدهم والجبلاوى. يغرق الشاعر فى الماضى دون الحاضر، ويخرج الناس عن واقعهم المأساوى إلى حلم خيالى، يجد الناس فيه تعويضاً وسكناً وبديلاً .

وكان الناس كالعادة يتساءلون: أين جبلاوى؟ لماذا اختفى: لماذا لا يخرج من البيت لانقاذ الحارة وإعادة سيرة أدهم وجبل ورفاعة، ويسترد حقوقهم من ناظر الوقف، ويخلصهم من الفتوات؟ وهنا ظهر قاسم، طفل يتيم. عمه بياع بطاطة ينادى على عربة «بطاطة العمدة... بطاطة الفرن». وهو قريب سوارس الفتوة من بعيد. لم يرزق عمه بمولود فاعتبر ابن أخيه ولده، نشأ شبه وحيد. يذهب إلى الخلاء ليلعب حول صخرة هند حيث تهيج الذكريات، الجبلاوى وأدهم وهمام وجبل ورفاعة، تعلم من خبرات السابقين. كان يتطلع مع الصغار إلى البيت الكبير مفاخراً بجده ومقام جده. تكلم البعض عن جبل، والبعض الآخر عن رفاعة وهو أمى ليس لديه ما يقوله. اشتهى ثمار المنزل وأشجاره. فدخل ليأخذ منها، ويسبح فى فسقيته. كان يحب الدنيا منذ الصغر، ويتذوق الحياة الهنية، ويعشق النساء،

ويقدر جمالهن. كثيراً ما أخذه عمه زكريا إلى المعلم يحى يستمع منه أخبار السابقين وقصص الماضى، وهو إنسان فاضل من الرفاعية ترك الحارة هرباً من الاضطهاد، من البقية الصالحة التى من خلالها يستمر التاريخ. تعرف على مستقبل قاسم كما فعل ورقة بن نوفل مع محمد. يعيش فى جو المقاهى والحشيش والجنس، ويسأل عن كل شئ وفائدته ومضرته.ثم تحول إلى راعى غنم عندما كبر، فرعاية الحيوان مثل رعاية الأمة. وعالم الحيوان الرعى والتكاثر مثل حال البشر، الطعام والجنس. رعى الأغنام من كل حى، جبل ورفاعة، ومن كل طبقة، الفقراء والموسرين. وكلها ترعى فى إخاء ووئام عكس حارة الاشقياء القساة. وقد كان همام راعياً.كان يحب النظافة، ويعشق حسن المنظر حتى أحبته النساء.

تجلت حكمته فى معرفة سارق نقود نجاد حسماً للنزاع بين القبائل وحفظاً لكرامة الجميع كما فعل محمد فى الحجر الأسود وتنازع القبائل على وضعه فى مكانه فى الكعبة. هى سرقة حلال من الفقراء والمساكين وإسترداد لأموالهم من الناظر والتى دفعها لتجديد الفرش. وكان الحل أن يضع السارق المحفظة ليلاً فى الحارة حتى لا يرى أحد من الذى أخذها وإلى أى حى ينتسب. وكان قاسم بعد هذه الشهرة فى إنقاذ الحارة من معركة النبابيت بين الفتوات يتعهد بنجعة سيدة موسرة جميلة، قمر، تسمى نعمة. لمحها ولمحته، وتبادلا النظرات والاشارات. ثم بعثت قمر جاريتها سيدة تومى إليه بإستعدادها للزواج منه وخطبته لها. ففاتح عمه فى الأمر، وهو الشاب الذى كان يتصيد الفتيات عند المغيب فى الخلاء دون أن يرى فى ذلك عيباً. فهو ليس كرفاعة بل مثل جبل. أحب وتزوج واستخلص حقه فى الوقف ووزعه بالعدل. وليلة أن رجع قاسم نعمة، نعجة قمر، أعجب بسكينة الجارية وشعرها المفلفل. ولكنه رأى فى قمر الزوجة والأم، حب المرأة وحنان الأم، سيدة فى الأربعين على خلاف مغامرات الخلاء. رأت قمر فيه الحكمة التى تجلت يوم السرقة وفض الاشتباك بين الفتوات، ورأى فيها العطف الأجل من الحكمة، والعشاء الذى كان يعطى له فى المساء وقت إرجاع النعجة. يرعى الحارة كما يرعى الغنم، ويرد عليه الفتوات التحية إحتراماً له. كان زوجها من الأكابر وهو ليس إلا راعى غنم، ولكن للنساء بإستمرار ما يرضيهم خارج التكافؤ الطبقى والاجتماعى. فقاسم مثال العقل والكرامة رغم الفقر. وهى موسرة يتاجر عمها فى أملاكها وتريد القوى الأمين، طلبت إليه الجارية ألا يذبح نعجة فى حياته إكراماً لقمر، عادة تحريم الذبح فى الأشهر الحرم أو ذبح الشاة فى عيد الأضحى. وكانت قمر على قرابة مع أمينة زوجة الناظر. كان إسمها هدى أيام جبل، من خلال زوجها السابق، مما أحزن قاسم نظراً لعدائه الطبيعى للناظر ناهب أموال الحارة. أصرت

قمر على موقفها ضد عمها بتجاوز التفاوت الطبقى ورضوخ العم حرصاً على تجارته فى أموال قمر. وما أفضل زواج يجتمع فيه الرجل المهذب والمرأة الموسرة. ولم تهددها الوشاية بأنه كان يتردد على بيتها أثناء رعيه. وتكفلت قمر بمصاريف الزفة والفرح حيث دارت الأقداح، ووزع الحشيش، ورقص الفتوات، وفرح سوارس بفرض الأتاوة على قاسم ورقته سكينة. وعاش قاسم فى سعادة بالغة، ورزق بإسعاد، ولكنه كان يحمل همه الاجتماعى معه. كان معها حملاً وديعاً، لا يطالب ولا يزجر، وبلغ حالة من الرضى لا يطلب عندها شيئاً. كان خير الرجال فى الحى ،لكنه يبدو كالغريب فى الدار. حل محل العم فى إدارة الأملاك بما له من لباقة فى التعامل مع السكان الفظاظ. وإكتسب ثقة العم عويس فى حارة لا أخلاق لها إلا السرقة والنبوت. كان همه الاجتماعى ينغّص عليه حياته. لماذا لا تكون السعادة للجميع؟ ولماذا يفرض الفتوة الاتاوة ولا تكون زكاة من الجميع لصالح الفقراء ؟

وكان قاسم يلجأ منذ الصبا إلى المقطم حيث كان يخلو جبل وحيث قتل رفاعة. وكان يجلس على صخرة هند، ويعشق الأماكن المقدسة التى تهيج الذكريات العطرة . وكان يمد بصره إلى الخلاء من خلال الفضاء فيستقر على البيت الكبير، بيت الجبلاوى الغارق فى صمته كأنه لا يبالى بصراع الأبناء من أجله. ما أحوجهم إلى قوته الخارقة التى دانت لها هذه البقاع فى الزمن الخالى. ولعل القلق لم يكن يساوره لولا ذكرى مصرع رفاعة على كثب من بيت جده. ووجد دافعاً من أعماقه يدعوه إلى أن يصيح بأعلا صوته «يا جبلاوى» (ص٤٢٦). جالت عيناه بين صخرة قدرى وهند وبين البقاع التى جرت عليها مصارع همام ورفاعة ولقاء الجبلاوى وجبل. هنا الشمس والجبل والرمال والمجد والحب والموت، وقلب يبزغ فيه الحب. ثم يتساءل : ما معنى هذا كله؟ ما مضى منه وما هو آت فى الحارة ذات الأحياء المتخاصمة والفتوات المتنابذين، والحكايات التى تروى فى كل مقهى طبقاً للأغراض والمصالح والأهواء؟ وإذا كانوا جميعاً أولاد الجبلاوى فلماذا لا يكونوا كلهم فى الغنى أو فى الفقر سواء؟ كان قاسم يحلم بما حلم به أدهم وجبل ورفاعة، ولكن كيف السبيل إلى تحقيق الحلم ؟

وغاب قاسم ليلة دون أن يرجع إلى المنزل. ثم وُجد عند يحيى بعد أن غاب عن وعيه على الصخرة وغشى عليه ونقل إليه. لقد سمع صوتاً قال أنه قنديل أى جبريل خادم الجبلاوى. لقد ولت أيام الراحة عندما بدأ يحمل السر الكبير. قال له قنديل: مساء الخير

ياعم قاسم، أنا قنديل، قنديل خادم الجبلاوى، خادم الوقف. سأل قاسم عن جده، كيف حاله؟ الجد بخير . هل يدرى الجد بماذا يجرى فى الحارة؟ نعم ، لأن المقيم فى البيت الكبير يستطيع أن يطلع على كل صغيرة وكبيرة. لذلك أرسل قاسم. إختاره لحكمته يوم السرقة ولأمانته. رسالته أن جميع أولاد الحارة أحفاده على السواء، وأن الوقف ميراثهم على قدم المساواة، وأن الفتوة شر يجب أن يذهب، وأن الحارة يجب أن تصير إمتداداً للبيت الكبير، وأن يحقق ذلك قاسم بنفسه، تحقيق ملكوت السموات على الأرض بالفعل والجهد الانسانى. لم يكن حلماً بل واقعاً. رأى قنديل وهو يعود إلى البيت الكبير .

بدأ قاسم بتبليغ الرسالة للأقارب : صادق (أبو بكر) وحسن (على) وعجرمة (عمر). وصدقوه فهو الصادق الأمين. لم يشهد أحد لقاء الجبلاوى وجبل ولا لقاء الجبلاوى ورفاعة. هى أخبار تروى وعادت بالخير على أصحابها. الحكاية تخلق واقعها بصرف النظر عن صدقها، والواقع العملى خير مقياس لتصديقها . الكل من صلب ذلك الرجل المعتكف فى بيته الكبير. لا فضل لحى على حى. صحيح أنه نشأ فى حى الجرابيع ولكن لابلاغ رسالته أيضاً لحى جبل وحى رفاعة تحقيقاً لارادة الجد. زكريا لا يفكر إلا فى سلامة ابن أخيه. وعويس لا يفكر إلا فى الربع ولكن قاسم إختار كما إختار جبل ورفاعة حتى ولو قتله الأقوياء وهزأ به الضعفاء. لم يعمل لصالحه فله زوج وإبنة ومال، ولم يعمل ضد الفتوات وحدهم ليكون كبيرهم أو ضد ناظر الوقف وحده ليكون خليفته ويجمع بين السلطتين الدينية والسياسية. إنما أراد الخير الذى أراه جده للناس جميعاً. لا يخرج الجد إلى الحارة كما طالب العم عويس ولو محمولاً على أعناق خدمه ليحقق شروط وقفه كما يشاء بل يتحقق ذلك بالفعل الانسانى والارداة الانسانية. لم تصب العين قاسم ولكنه سمع نداء الجبلاوى. ولن يقلع عما فى رأسه ولو ملك الوقف كله وحده. لقد انتصر جبل فى حياته، وانتصر رفاعة بعد موته، وسينتصر قاسم فى حياته وبعد موته. الميراث للجميع على قدم المساواة كما قال الجبلاوى. ولن يبقى فى الحارة إلا جد رحيم وأحفاد بررة. ويقضى على الفقر والقذارة والتسول والطغيان، وتختفى الحشرات والذباب والنبابيت، وتسود الطمائنينة فى ظل الحدائق الغناء. لن يأتى العام القادم إلا وقاسم سيد الحارة مثل فتح مكة. لن يتخل قاسم عن الأمر مهما تكن العواقب. ولن يكون دون جبل أو رفاعة براً بجده وأهل الحارة. لقد أفسد الجبن الرجال. يكذبون قاسم وهم آل جبل وآل رفاعة، وهم أولى الناس بتصديقه. الجبن داء الحارة والنفاق للناظر والفتوات دينها .

وبدأت التشريعات بناء على متطلبات الواقع وحاجته وفى مقدمتها مساواة النساء بالرجال فى حق الميراث بعد أن أن هضم حقهن فى الوقف. فالوقف الآن للذكور فقط. لقد أخبره جده على لسان خادمه أن الوقف للجميع. والنساء نصف كيان الحارة. وستحترم الحارة النساء يوم تحترم معانى العدالة والرحمة، لا فرق بين سيد وعبد، بين سيدة وجارية، بين زوجة ناظر أو فتوة وبين زوجة خادم، حباً فى النساء وتحقيقاً للعدل والمساواة. ولما قتل سوارس شعبان شرع قاسم القصاص ، قتل القاتل. فالتشريع يفرضه الواقع أولاً ويصبح قانوناً عاماً ثانياً. ولما سكر عجرمة وأذاع سر اتباع قاسم: جد واحد للجميع، ووقف واحد للجميع والسلام على الفتونة، تم تحريم الخمر التى تذهب بالعقول.

وبدأ التفكير فى الوسائل والاجراءات بعد أن آمن به زوجه وخادمه وأصحابه وآله وأتباعه. كانت البداية، بعد مشورة. إستشارة محام شرعى أى اللجوء إلى السلطة القضائية لرفع ظلم السلطتين التشريعية (الدينية) والتنفيذية (الفتوات) عن رقاب الناس. ثم توجه قاسم إلى الناظر مدعماً بالسلطة القضائية وفتوى المحامى الشرعى، ولكنه وجده هناك عند الناظر مؤيداً له، وموظفاً عنده، يبرر مواقفه، ويدافع عنه، ويقاسمه مع الفتوات الريع. لقد خان المحامى الأمانة. وهو خائن موكله حتى فى نبرة إسمه «الشنافيرى». ثم بدأ التفكير فى نادى رياضى لتكوين الاتباع وتدريبهم على الرياضة البدنية إستعداداً للقتال وأخذ الحق باليد على طريقة جبل، تأسيس نظام رياضى وليس نظاما سريا، نظام علنى فى حوش بيت قاسم يرتاده الجميع .

ولما إشتد إضطهاد قاسم وأصحابه فكروا فى الهجرة إلى خارج الحارة، إلى جبل المقطم كما هاجر عمه يحيى من قبل وإقامة النادى الرياضى فى مكان آمن. وسيهرب الجميع بالحيلة لا بالقوة حتى لا يلقى قاسم مصير رفاعة. وبدأ الجرابيع يهاجرون مع قاسم دون أن يبقى أحد فى فراشه تضليلاً مع إحسان التنظيم والتدبير كى يعود إلى الحارة منتصراً دون ناظر أو فتوة. وكانت زوجته قمر قد توفت بعد أن آمنت به ورأت إضطهاده قبل الهجرة. وحين أتته بدرية أخت صادق وليست عائشة إبنته تخبره بضرورة الهجرة نظراً للخطر المحدق به وبعد أن كان قد دفن قلبه فى التراب لاحظ جسمها ورشاقتها، ولاحظت سكينة خادمة قمر وحدته، واقترحت عليه الزواج من بدرية. وقد كان، بعد الحب والرعاية من قمر، ولكن ما أغنى الأموات عن إخلاص الأحياء، تبريراً للصدق أو سيراً فى الهوى ؟

وبدأت الغزوات، قتل فى الأولى سوارس فى الزفة وليس للاستيلاء على تجارة قريش فى بدر، إنتقاماً لمقتل شعبان، ومن أجل القضاء على الفتونة فلا يفل الحديد إلا الحديد، وطالبته بدرية بالاغتسال قبل النوم من غبار المعركة . وهو يذكر قمر ويعدها بالنصر مما غَير وجه بدرية غيرة من زوجته الأولى وليس ترحماً عليها. وبعد الانتصار الأول بدأ الناس يحلمون بإمتلاك الوقف والنعيم الذى تهنأ به أمينة هانم والناظر. المهم الصبر وقلة الضحايا. ما أكثر المظلومين الذين يتمنون النصر، ولا يقعدهم إلا الخوف، وأدرك الفضلاء من آل جبل ورفاعة أن قاسم سيتحول مثلهم إلى حكاية من حكايات الرباب .

بدأ الناظر والفتوات الخطوة المضادة لايقاف قاسم وأتباعه، فقد تمسكن حتى تمكن. يغرى الحارة بالوقف مع أنه لا يكفى لأصحابه. يعد بالقضاء على الفتونة فيطرب لذلك الجبناء كما أطرب الفقراء. وإذا كان محمد قد كسب الغزوة الثانية فى أحد أولاً ثم خسرها ثانياً بالالتفاف حوله فإن قاسم كسب الجولة الثانية أيضاً. وإستولى على الأغنام. وبادر بالمعركة. فإذا قتل لهيطة ضمن النصر لأن جلطة والحجاج سيتنافسان على الفتونة. وإستطاع قاسم وأنصاره إيقاف صعود الفتوات إلى جبل المقطم بالرغم من قدومه من الخلف، ثم إغتيل حجاج فتوة الرفاعية بعد وقوعه مع جلطة. ثم إنتصر قاسم على جلطة فى الجولة الثالثة. ثم يدخل قاسم الحارة فاتحاً، دون غالب أو مغلوب، أبناء حارة واحدة، لجد واحد. والوقف للجميع. وهرب الناظر. وقرر قاسم عدم الفتك به إحتراماً لزوجته لأنها قريبة لزوجته الراحلة قمر. فالقرابة عامل فى تحديد السلوك .

وفى قاسم يتحقق حلم كل الرجال الطيبين، وما أقلهم فى الحارة: أدهم ، همام، جبل، رفاعة. ومع ذلك لقد مات أدهم كمداً، وقتل همام ورفاعة. سيرة عطرة ونهاية مؤسفة فى حين كان قاسم سيرة عطرة ونهاية عطرة. انبعثت فى صدره رغبة فى أن يكون مثلهم. أما الفتوات فما أقبح حالهم. كم شهدت هذه الصخرة – صخرة هند – من أحداث أناس كغرام قدرى وهند، ومقتل همام، ولقاء جبل والجبلاوى، وحديث رفاعة وجده. وتبقى الذكرى الطيبة أثمن من حياة الماعز والضأن. وشهدت أيضاً حياة الجد العظيم وهو يجوب هذه الآفاق وحده. يمتلك ما يشاء ، ويرهب الأشقياء . ترى كيف حاله فى منزلته؟ الوقف للجميع على السواء كما وعد أدهم حين قال له أبوه أن الوقف سيكون لذريته، المهم أن يحسن الناس إستغلاله حتى يكفى الجميع ويفيض للاستثمار، فيحيوا كما حيا أدهم فى رزق موفور وطمأنينة شاملة وسعادة صافية غناء[1].

---

(١) تم حذف كلمة «غناء».

لم يفضل قاسم الاختيار بين جبل ورفاعة، بين الخلاص بالقوة والخلاص بالرحمة. لقد سأله عمه عن أيهما أحب إليه رفاعة أم الفتوة؟ وكانت الاجابة صعبة على الصبى فى البداية. أراد عمه أن يكون بائع بطاطة مثله . أحياناً يكون قاسم مثل رفاعة . فلم يجعل الوقف غايته فقط بل حسن المعاشرة والعدل والنظام مثل جبل . لقد قتل رفاعة شر قتيلة. وكاد جبل أن يقتل لولا انضمام أهله إليه. أما قاسم فقد دعا الجرابيع، المساكين، المعذبين فى الأرض، قتل رفاعة على بعد أذرع من بيت الجبلاوى، واعتمد جبل على القوة. وعند قاسم القوة عند الضرورة، والحب فى جميع الأحوال. فالقوة هى الاستثناء، والحب هو القاعدة. ولا يعيب قاسم الاهتمام بالوقف إذ كيف يعيش الناس بلا وقف ودون ما يقيم أود الحياة الدنيا؟ بالوقف وبالقضاء على الفتونة تتحقق الكرامة التى أهداها جبل إلى حيه، والحب الذى دعا إليه رفاعة بل والسعادة التى حلم بها أدهم. ولن نحتاج إلى أحد بعد قاسم إذا ما حققه حلمه. «سنرفع النبابيت كما رفعها جبل ولكن فى سبيل الرحمة التى نادى بها رفاعة. ثم نستغل الوقف لخير الجميع حتى نحقق حلم أدهم. هذه هى مهمتنا لا الفتونة» (ص٤٠٧) . لا توجد شعائر وطقوس وممارسات فقد قام الشعر بها . لن تطهر الحارة من الفتونة إلا بالقوة، ولن تحقق شروط الوقف إلا بالقوة، ولن يسود العدل والرحمة والسلام إلا بالقوة. وستكون قوة قاسم أول قوة عادلة غير باقية . لقد وضع جده ثقته بين يديه، وهو على يقين بأن فى أبنائه من هم أهل لحملها. كان جد قاسم فى قوة جبل وفى رحمة رفاعة وقاسم مثله، صاحب الوقف، ومن حقه أن يغير ويبدل فى الشروط العشرة، وأن تتغير طبقاً لتغير الواقع كما هو الحال فى «الناسخ والمنسوخ». العدل للجميع بذلك تتحقق شروط الواقف، الخير للجميع. قوى الأبدان مثل جبل، وطهر الأرواح مثل رفاعة، وحقق العدل مثل جده. لا فرق بين حى وحى كما كان الحال فى أيام حبل ورفاعة. كل زعيم لقومه ولكن قاسم بدأ بحى الجرابيع وانتهى إلى دعوة الناس جميعاً. مجتمع واحد دون فتوة ولا ناظر، مجتمع متساو يعمه العدل، الحارة حارة الجميع، والوقف للجميع. وفيها يقيم الجبلاوى لا تمييز فيها بين بنى الانسان، بين حى أو حى، فرد أو فرد، رجل أو إمرأة، عمل أو عمل. الكل فيها بما فى ذلك الحرفيون وأصحاب المهن اليدوية مثل خردة الزبال، كان صادق ابن عم شنطح مبيض النحاس، وعجرمة ابن عبد الفتاح الفسخانى، وأبو فصادة بن حمدون صاحب المقلة، وحمروش بن حسونة الفران .

ذهب الناظر إلى غير رجعة. وأختفى الفتوات. فلا يوجد فى الحارة بعد اليوم فتوة تؤدى إليه الآتاوات أو عربيد متوحش تخضع له الناس. يعيش الناس حياتهم فى سلام ومحبة. وبيدهم ألا يعود الحال كما كان، إذا ما راقبوا الناظر. إذا خان عزلوه، وإذا نزع أحدهم إلى

القوة ضربوه، وإذا دعا فرد أو حى سيادة أدّبوه. بهذا وحده يضمن الناس ألا ينقلب الحال إلى ما كان . وزع قاسم الريع على الجميع بالعدل بعد الاحتفاظ بقدر للتجديد والانشاء. أجل، كان نصيب الفرد ضئيلاً ولكن إحساسه بالعدل والكرامة فاق كل حد. لم تشعر الحارة قبل قاسم بالسيادة حقاً وبأن أمرها قد آل إلى نفسها دون ناظر يستغل أو فتوة يستندل. ولا عرفت قبله ما عرفت أيامه من الاخاء والمودة والسلام. ويمكن تلخيص رسالة قاسم وشخصه فى صورته لدى الجرابيع إذ «رأى الجرابيع فيه طرازاً من الرجال لم يوجد مثله من قبل ولن يوجد مثله من بعد. جمع بين القوة والرقة والحكمة والبساطة والمهابة والمحبة والسيادة والتواضع والنظار والأمانة. وإلى ذلك كله كان ظريفاً بشوشاً أنيقاً وعشيراً تطيب مودته فضلاً عن ذوقه الجميل وحبه الغناء والنكت. لم يتغير من شأنه شئ. اللهم إلا أنه توسع فى حياته الزوجية كأنما جرى فيه مجراه فى تجديد الوقف وتنميته. فعلى حبه بدرية تزوج حسناء من آل جبل وأخرى من آل رفاعة، وتعشق إمرأة من الجرابيع ثم تزوج منها أيضاً. وقال أناس فى ذلك أنه يبحث عن شئ إفتقده مذ فقد زوجته الأولى قمر. وقال عم زكريا أنه يريد أن يوثق أسبابه بأحياء الحارة جميعاً مع النسوان، لكن حارتنا لم تكن بحاجة إلى تفسير أو تعليل لما حدث، بل الحق أنها إذا كانت قد أعجبت به لأخلاقه مرة فقد أعجبت له لحيويته مرات. وإن حب النسوان فى حارتنا مقدرة يتيه بها الرجال ويزدهون ومنزلة تعدل فى درجتها الفتونة فى زمانها أو تزيد» (ص ٤٤٣) .

٦ - عرفة والخلاص بالعلم

وعادت الحارة كعادتها إلى السقوط من جديد بعد محاولة قاسم التى كان يعلن أنها آخر المحاولات، والباقية إلى الأبد، العدل للجميع والمساواة بين الناس. عادت الحارة تحت إمرة الفتوات، يوسف فتوة حى جبل، وعجاج فتوة حى رفاعة، والسنطورى فتوة حى قاسم، ويسيطر الناظر على الجميع ، وتجتمع السلطتان الدينية والسياسية، التشريعية والتنفيذية. ولا توجد سلطة قضائية إلا فى النبوت . إنتهى عهد قاسم بحكم صادق ثم حسن (وليس عجرمة) طبقاً لنظام القرابة. وبدأ آل جبل وآل رفاعة يرجعون إلى طوائفهم وأحبائهم. وتحولت النبوة إلى خلافة، ثم إنقلبت الخلافة إلى ملك عضود. قتل الناظر فى إحدى المعارك. وجاء الناظر قدرى، وهو نفس إسم قاتل همام، من ذرية الشر. وكان سعد الله فتوة الحارة كلها بكل ما يحتويه اسم «سعد الله» من تناقض. بدأ الناظر بتوزيع الريع بالأمانة. وإستأنف التعمير والتجديد. ثم طمع مع الفتوات، إستأثر بالنصف، والفتوات الأربعة بالنصف الآخر. فرض الاتاوات على المساكين. فتوقف الانشاء والتعمير. وتحول الجرابيع إلى حى آل قاسم مثل باقى الأحياء، بلا كرامة ولا سيادة. ولم يعد جبل ولا رفاعة و لا

قاسم إلا أسماء وأغانى ينشدها الشعراء فى المقاهى للمسطولين، الدنيا غرزة. والمواويل حزينة من الخيبة والفقر والذل. الكل يتمنى الموت أو الغيبة فى السكر والحشيش. الأغنيات فاحشة داعرة، والقضاء والقدر يخيم على الجميع، فالمكتوب مكتوب. الحارة تزجر بالعجلات، والقطط والقاذورات، والكلاب والحشرات والأطفال، وطفل عار يلعب بفأر ميت، عجوز ضرير يحمل صينية خشبية عليها لب وفول وحلوى وذباب. لقد إنقلبت كل تجربة إلى ضدها، قوة جبل إلى ضعف ، حب رفاعة إلى كراهية، عدل قاسم إلى ظلم. الحارة مشؤومة عليها لعنة دائمة ، تسلط الناظر والفتوة ونفاق الناس وجبنهم .

وتغنى الرباب كالعادة بذكريات الماضى، أدهم وبحكايات جبل ورفاعة وقاسم. انتهت التجارب، وبقت الذكريات فى الحكايات عن طريق الخيال. ينافق الشاعر الجميع. فوقه صورة عجاج ممتطياً جواده، وصورة أخرى للناظر قدرى بشاربه الضخم وعباءته الأنيقة، وصورة ثالثة لجثة رفاعة بين يدى الجبلاوى وهو يرفعها. يؤكد الشاعر أن رفاعة مات فى سبيل الحب والسعادة ومع ذلك الناس تعساء. ويغنى أشعار أخرى عن الصراع بين أدهم وإدريس، ولكن متى تكف الحارة عن هذه الحكايات؟ ماذا أفادت منها؟ هيهات أن تعمل بما تسمع. يظن الناس أن حارتهم قلب الدنيا وما هى إلا حارة للبلطجية والمتسولين. كانت فى البدء مرتعاً قفراً للحشرات حتى حل بها الجد الواقف. غنى كل شاعر لفتوة حيه. واستعمل الناظر الرباب، وأوحى إلى الشعراء أن يتغنوا بمجده وعدله .

وهنا ظهر عرفة، مشتق من نفس اسم رفاعة، رفاعة إلى أعلى، إلى السماء، وعرفة إلى أسفل، إلى الأرض. قدم مع أخيه حنش إلى حارة الجبلاوى للسكن باحثاً عن حجرة. مجهول الأب، مقتول الأم . أتى للانتقام لأمه ثم الانتقام من الفتوات كلهم. يغرى الأطفال بالنعناع لتحقيق مطالبه العاجلة مما يكشف عن طابعه العملى المنفعى. أحب منذ الوهلة الأولى وقبل أن يكشف عن شخصه عواطف بائعة المشروبات الساخنة على ناصية الطريق وبنت المعلم شكرون الرجل العجوز، وزواجه منها بمباركة عجاج فتوة آل رفاعة. أتى إلى الحارة يافعاً ولا تعرف له طفولة مثل رفاعة وقاسم .

وجد أن الشعر فى الحارة كعادته يقوم بتخدير الناس، وأن الرباب والحكايات تسلب عقولهم. يقول شاعر آل قاسم أن قاسم قد إستغل الوقف لتلبية مطالبه فيستغنى عن العمل، ويفرغ للسعادة والغناء التى حلم بها أدهم. وهل الغناء هو الهدف الأخير؟ أليس حلماً جميلاً مضحكاً؟ الأجمل هو الاستغناء عن العمل لصنع الأعاجيب بشئ هو بالسحر

وليس سحراً. هو العلم الذى يشارك عرفة فى إشتقاق الاسم من المعرفة . يتحدث الآباء عن قاسم، ويتحدث عن الجد سماعاً ولكن الناس لا ترى إلا الناظر قدرى والفتوات سعد الله وعجاج والسنطورى ويوسف. الماضى شئ والواقع شئ آخر. الناس فى غيبوبة تتسلى بالأحاديث ولا تهتدى إلى شئ. أما العلم، هذا السحر الجديد، فقد يتمكن يوماً من القضاء على الفتوات أنفسهم وتشييد المبانى وتوفير الرزق لكافة أولاد الحارة. ويمكن أن يحدث ذلك قبل يوم القيامة لا بعدها كما تعد الحكايات لو تحول الناس جميعاً إلى علماء أى إلى سحرة جدد. هناك أدلة على وجود الفتوات بالنبوت لكن لا توجد أدلة على وجود جبل ورفاعة وقاسم إلا بالحكايات. والشعر خيال، نفاقاً وتبريراً ، الكل مغلوب على أمره، يصيح كما صاح أبناء الجبلاوى «يا جبلاوى» . كيف لا يرى الابناء الجد الواقف وهم يعيشون حول بيته المغلق؟ هل يوجد واقف يعبث العابثون بوقفه على هذا النحو وهو لا يحرك ساكناً؟ هل هو الكبر، كبر سنه كما يرى شكرون والد عواطف زوجة عرفة؟ وإذا كان الله قادراً على كل شئ فكذلك هذا السحر الجديد. يبدأ الدين بنداء باطنى، وهاتف داخلى فى حين يبدأ هذا السحر الجديد بملاحظات خارجية وإكتشاف لقوانين الكون والطبيعة. يحقق قاسم رغبة جده وكما تحكى الحكايات أما عرفة فيقوم بأعمال حاسمة. ما يكدر صفو عرفة هو ما يكدر صفوة الحارة، وما يؤمنه يؤمنها. صحيح أن عرفة ليس فتوة ولا رجلاً من رجال الجبلاوى ولكنه يملك الأعاجيب فى جحره، سكنه الجديد ، وفيها قوة لم يحز عشرها جبل ورفاعة وقاسم مجتمعين. وما السبيل إلى تنفيذ شروط الوقف العشرة؟ الجد قعيد الفراش، ما عاد بوسعه أن يكلف أحد من أحفاده بالعمل. لم يبق إلا هذا السحر الجديد القادر على وراثة الحكايات القديمة، وهو إنتقال نوعى من جبل ورفاعة وقاسم، مجاوزة الفخر الكاذب بخطوة واحدة. العلم تطوير للدين وإرث وخلاقة له .

ويشارك الواقع على لسان شكرون إحساسات عرفة، صوت اسم يهودى، شاهد آخر عهد قاسم، مما يدل على أن الفترات بين التجارب السابقة ليست بعيدة، ويتحسر على السعادة الماضية، يرى أن أهم عيب هو الكبر، كبر سن الجبلاوى، عجوز لا يفيد. كما أن الماضى لا يعود بالحكايات: قال أبى، قالت أمى. لا يخلص من الفتوات، «الكبر أنه الكبر، اللهم احفظنا »(ص٤٧٢) . عاصر قاسم ورأى أيام العدل والأمانة. ينادى بالثورة «اضرب، اضرب» (ص٤٧٣) مما يدل على قدوم التغير وظهور نبى جديد، عرفة. يرى أن الجبلاوى اعتكف فى بيته من قبل أيام جبل ويصيح «يا جبلاوى يا جبلاوى» (ص٤٧٥). متى يجيب بدلاً من الصمت والاختفاء، وصاياه مهملة، أمواله ضائعة، وقفه مسروق، وأحفاده

منهوبة. لقد كان إردريس الذى عاقبه الجبلاوى خير ألف مرة من فتوات الحارة. ضربه السنطورى فمات. والتسليم هو أكبر الذنوب .

بدأ عرفة بممارسة سحره الجديد، العلم فيما يبدو، تحقيقاً لمطالب الناس، وتلبية لحاجاتهم ،ولكنه لم يتلق إلا الإساءة. بدأ بالطب والعلاج ، للأبدان لا للنفوس، كما كان يفعل رفاعة، ثم بالسلاح للمقاومة كما نشأ العلم فى الحضارة الاسلامية قديماً، وليست العلوم الرياضية أو علوم النبات والحيوان أو الفلك أو الجغرافيا، علوم من أجل إطالة العمر مثل الطب، والقوة والسيطرة، مثل السلاح، علوم الفرد والمجتمع، وهو العلم فى مجتمع الجنس والحشيش، فى مجتمع القهر والغلبة . ولا يتعلم العلم شفاهاً، من عالم أو شيخ بل من الطبيعة فى تجارب مباشرة عليها، وإن كان فى البداية تعلم عرفة من شيخ تعرفت عليه أمه لديه بعض من هذا السحر العجيب. تفشل هذه التجارب مرات حتى تنجح مرة. له رسالة اجتماعية مثل الدين، تغيير المجتمع وإن إختلفت الوسيلة. يعطى الثقة بالنفس وبإمكانية الفعل. يقوم على حب الاستطلاع والرغبة فى إرتياد المجهول ومعرفة الأسباب وليس لطلب الرزق. إذا يعطى الساحر العجيب من جهده ووقته أضعاف أضعاف ما يتطلبه الرزق، يحلم أحلاماً عريضة عن السحر والمستقبل. وكان الرجل الوحيد فى الحارة الذى لم يقبل على الحشيش لحاجة عمله فى الحجرة الخلفية إلى اليقظة والانتباه. عنده ما ليس عند الجبلاوى نفسه، عنده العلم الساحر الذى يستطيع أن يحقق للحارة ما عجز عنه جبل ورفاعة وقاسم مجتمعين، ولن يترك الحارة حتى يقضى السحر على الفتوات، ويطهر النفوس من عفاريتها، ويجلب من الخير ما يعجز الواقف عن جزء منه، ويصير هو الغناء المنشود الذى كان يحلم به أدهم. صحيح أنه فى زمن قصير حقق قاسم العدل بغير هذا العلم السحرى ولكن سرعان ما انتهت التجربة فى حين أن أثر العلم السحرى لا يزول. صحيح أن الاصلاح يأتى إذا تحققت العدالة، بتنفيذ شروط الواقف، لكن صحيح أيضاً أن العدالة لا تبقى إلا إذا توفر لها العلم الساحر.

فإذا كان الحال كذلك لماذا لا يذهب عرفة إلى البيت الكبير بدل أن يأتى صاحبه إليه؟ الدين يأتى إلىَ الإنسان فى حين أن الانسان يذهب إلى العلم، الأول هبة والثانى كسب. الأول حال والثانى مقام كما يقول الصوفية. وقرر عرفة الذهاب إلى البيت الكبير، والذهاب إلى السر دون إنتظار قدومه. وما العجب فى وجود حفيد داخل بيت جده؟ وقف أمام البيت الكبير حيث توجد فيه الوصية التى تركها جده. توجه عرفة للأصل، للجد وليس للفرع أى الحفيد. فالعلم توجه نحو الأصول، بدلاً من الانتقام لأمه ومن السنطورى قاتل شكرون طبقاً لتقاليد الحارة؛ هذا التقليد المقدس من قديم الزمان. يتحول الانتقام إلى جزء

من عمل أكبر. لم يعهد إليه الجبلاوى بشئ ، وهو لا يبدو كثير الثقة بالجبلاوى ولا بحكايات الرباب. به رغبة جنونية فى التسلل إلى البيت الكبير ليسأله المشورة فيما ينبغى أن تسير عليه الحارة كما فعل السابقون الذين إختارهم الجبلاوى. لقد إختار عرفة نفسه بنفسه. وهو الذى يذهب إليه. يريد معرفة شروط الوقف العشرة، ليس من أجل المعرفة وحدها بل للعمل بها. يريد أن يطلع على الكتاب الذى طرد بسببه أدهم إن صدقت الروايات. فالعلم تصديق للحكايات ووسيلة للتحقق من صدقها، هل هو كتاب سحر؟ فأعمال الجبلاوى فى الخلاء لا يفسرها إلا السحر أو العضلات والنبوت. هل هو كتاب السحر الأول، سر قوة الجبلاوى الذى ضن به على ابنه؟ رسالة عرفة سرقة الكتاب المقدس كما سرق بروميثيوس شعلة المعرفة من الآلهة. لم يعد له هم فى الدنيا إلا البيت الكبير. وليس غريباً على مجهول الأب أن يتطلع بكل قوته إلى جده. لقد علمته حجرته الخلفية، محرابه العلمى، ألا يؤمن بشئ، إلا إذا رآه بعينيه وجربه بيديه . فلا محيد عن الدخول إلى البيت الكبير. قد يجد القوة التى ينشدها، وقد لا يجد شيئاً على الإطلاق. كان بوسع جبل أن يبقى فى وظيفته عند الناظر، وكان بوسع رفاعة أن يصير نجار الحارة الأول، وكان بوسع قاسم أن يهنأ بأملاك قمر وأن يعيش عيشة الأعيان، ولكنهم إختاروا جميعاً الطريق الآخر. كان رفاعة يقف مكان عرفة هذا عندما ترامى إليه صوت الجبلاوى. هكذا تقول الرباب، ولسوف يعرف حقيقة كل شئ. فالعلم وسيلة التحقق من صدق الروايات. وفى هذا الخلاء كلم جبل بنفسه، وأرسل خادمه إلى قاسم. وفيه أيضاً قتل رفاعة ، وإغتصبت أمه وضربت ولم يحرك جده ساكناً ! كان يفكر فى الغد العجيب حين يسير فى البيت المجهول لعله يلقى الجبلاوى نفسه ويحادثه فيستوضحه عما مضى وعما هو راهن، وما شروط وقفه وسر كتابه، ذلك الحلم الذى لا يتحقق إلا بعيداً عن سحابات الدخان الذى تنفثه الجوز. العلم وسيلة لمعرفة حقائق التاريخ .

ودخل عرفة البيت الكبير، ذكريات الماضى ورائحه الفل والياسمين . هنا طرد الجبلاوى إدريس جزاء لتحديه، وإلتقى أدهم وأميمة . ويرى فى السحب أحوال نفسه، له حفيد. ولا أب له. لا هدف له إلا الخير، فليفعل له الجبلاوى ما يشاء. الأبواب مغلقة بلا مفاتيح مما يدل على سهولة الاطلاع على السر الآلهى. حسبه الكتاب الذى يتضمن شروط الوقف وآيات السحر التى سيطر بها جده فى الخلاء والناس فى زمانه الأول لم يكن يعرفون بعد. إن أحداً قبل عرفة لم يتصور أن الكتاب كتاب علم لأن أحداً قبله لم يمارس العلم. فالعلم لا يعرف إلا بعد الممارسة. لماذا ضن الجبلاوى على أبنائه بسر كتابه حتى يكتشفوا أن روح

الدين هو روح العلم. حتى أدهم أحب أبنائه إلى قلبه لم يعرف السر. لقد أشعل أدهم شمعة، وها هو عرفة يشعل شمعة أخرى، وهو مجهول الأب وستغنى الرباب بعده قصته إلى الأبد، وهو فى طريقه إلى المخدع، إلى الكتاب الأثرى المشؤوم. وفى الظلام تشبثت به يد لتمسك به فقتل صاحبها بالضغط على رقبته. كانت جريمة أدهم العصيان وجريمته هو القتل. قتل رجلاً لا يعرفه ولا يعرف لمصرعه أى سبب. ونسى الكتاب ربما بعد قتل المؤلف. هل قتل الخادم الذى أرسله الجبلاوى إلى قاسم أم قتل الجبلاوى نفسه؟ خيال أم واقع؟ لماذا لم ينظر فى الوصية؟ هل مات الجبلاوى أم أنه لما علم بخبر موت خادمه الأمين تأثر تأثراً لم تتحمله صحته الواهية فى تلك الذروة من العمر ففاضت روحه؟ إن الجبلاوى طيب، فتأثر بالانسان ومات لأجله. يموت الجبلاوى بموت الانسان وليس بعلة خارجية. إذا مات الانسان مات الجبلاوى، إذا مات الخادم مات السيد. ولكن عرفة سبب موته من دون أحفاده جميعاً حتى الأشرار منهم وما أكثرهم . ما ألعن هذه الحارة؟ حتى كبار الأشرار احترموا هذا البيت طيلة الماضى حتى إدريس نفسه. عليها اللعنة إلى يوم القيامة. وربما يكون موت الجبلاوى خطأ. فلم يكن مسؤولاً عن الشر فهو الذى أرسل همام وأدهم ورفاعة وقاسم. إنما الشر هم الفتوات، الحكام والناظر ورجال الدين. وربما كان الجد من دنيا وعرفة من دنيا أخرى. ولعل الجد نسى الوقف والنظارة والفتوات والحارة. واقترح آل جبل دفن الجبلاوى فى مقبرة جبل. أما الناظر فأعلن أنه سيدفن فى مسجد أقيم فى مكان حجرة الوقف القديمة بالبيت الكبير، وغنت الرباب أمجاد الجبلاوى، قاهر الخلاء، وسيد الرجال، ورمز القوة والشجاعة، وصاحب الوقف والحارة والأب الأول للأجيال المتعاقبة. إن كلمة من الجد كانت تدفع الطيبين من أحفاده إلى العمل حتى الموت. والآن، موته أقوى من كلماته. إنه يوجب على الابن الطيب أن يفعل كل شئ، أن يحل محله و أن يكونه .

وإستمر عرفة فى عمله فى تخليص الحارة أو دفاعاً عن النفس بعد أن تعقبته الحارة عن طريق عيون الناظر والتهديد بالوشاية به. قتل سعد الله الفتوة بالخنجر ثم قذف بالزجاجة الحارقة، الصورة الأولى للقنبلة اليدوية نتاج العلم الساحر، على أنصاره، ووضع خطة لقتل فتوة الحارة الثانى. بعدها يبدأ التناحر بين الفتوات وكأن عهدهم موشك على الزوال. فبعد قتل كبيرهم وقع الفتوات الآخرون، يوسف فتوة جبل وعجاج فتوة رفاعة، والسنطورى فتوة قاسم. وقامت المعارك بين الرجال فى الشوارع وبين النساء فى الحمامات، اتفق عجاج والسنطورى سراً على القضاء على يوسف من أجل الاقتراع بينهما. ثم إغتيل السنطورى وهو يعانق بعد أن كان مرشح القرعة، وأصبح عجاج الفتوة، من وحى أبو موسى الأشعرى

وخلع على ومعاوية ثم تنصيب معاوية[1] . ورفض الناظر فتونة عجاج بدعوى ضرورة العيش فى أمان خاصة وأن لديه فتوة من نوع جديد هو عرفة وما يمتلك من علم سحرى. لقد إستطاع أعوان الناظر معرفة سر عرفة الدفين، قتل الجبلاوى، وساومه على عدم تسليمه للحارة للقصاص أو إعطائه السلاح السرى الجديد الذى يغنيه عن الفتونة والاعتماد عليها. وقبل عرفة العرض مضطراً ، فأصبح العلم السحرى الجديد سجين السلطة القديمة، وعاش عرفة فى قصر الناظر ، وما أشبهه بالبيت الكبير. ففى الحارة الاشاعة حقيقية، والحقيقة حكم، والحكم إعدام. وحاول عرفة تبرير فعلته بأن النفس أمارة بالسوء دون الكشف عن الدافع الحقيقى، الانتقام لأغتصاب أمه وقتلها ثم الانتقام من الحارة كلها وكأنه يوحى بإمكانية المساومة. ولغة السحر لا يتكلمها إلا أهلها. وكشف الناظر نفاق العلماء، وأن دخول عرفة إلى البيت الكبير لم يكن بهدف حب الاستطلاع بل للاطلاع على الوقف وللقضاء على الفتوات وربما الناظر لاقتسامهم أموال الوقف. بدأ عرفة بآمال بسيطة محدودة والآن لديه خطة جديدة تصبح آلة رهيبة للسيطرة على الحارة فى أيدى الناظر، ولا يمكن مقاومتها. وقام العلم السحرى الجديد بوظيفة الدين والحكايات القديمة فى قهر الحارة. يظن عرفة أنه الناظر بين يديه نظراً لحاجته إلى سحره، ويظن الناظر أن عرفة بين يديه سجين فى بيته تحت تهديد الاعلان للحارة عن قاتل الواقف، أما النجاة من هذا الارتباط فمرهون بالمستقبل. فى الماضى جاء جبل ورفاعة وقاسم فما المانع أن يجئ فى المستقبل أمثال عرفة . فالعلم إستمرار للنبوة، والعالم وارث النبى .

ولما كان النعيم لا يدوم فقد بدأ هم جديد، ضبطت عواطف زوجة عرفة زوجها مع خادمة،وغادرت القصر.فالجنس والمال يقضيان على العلم كما قضت عليه السياسة.لاالبيت بيتها ولا الزوج زوجها،سجن بالنهار وماخور بالليل، كانت تظن أنه رجل من رجال الرباب فلا فرق عندها بين الحكاية والسحر الجديد. واتضح أنه وغد مثل قدرى الناظر وسعد الله الفتوة، سلطة جديدة منحلة مثل السلطتين الدينية والسياسية.ورفض عرف مصالحة زوجته لأن المرأة لا تؤخذ باللين طبقاً لحكمة الحارة حتى تعود بنفسها ذليلة وكأن العلم لم يحرر الرجل فى نظرته إلى المرأة. وكشفت عواطف وهى المرأة أن حياة عرفة سلسلة من الأخطاء، وأنها تحتاج إلى عشرات الاعذار لتبريرها،ولن تجنى من ورائها إلا المتاعب والعذاب.

ولم يجد عرفة أنيساً له إلا قدرى الناظر فى بيته الكبير، العلم والسياسة. كلاهما حبيس، خائفان من الحارة. كلاهما يصبان فى الموت فى لحظة تحرر الحارة من قهرها

(١) حذفت عبارة «من وحى أبو موسى الاشعرى وخلع على ومعاوية ثم تنصيب معاوية» .

باسم الدين مثل الناظر، ومن قهرها باسم العلم مثل عرفة. وفى ليلة من الليالى الحمراء بين عرفة وقدرى يترحم عرفة على أدهم ويترحم قدرى على إدريس.إن أدهم يحب الأحلام ولا يعرف منها إلا ما أدخله الجبلاوى فى رأسه، الجبلاوى الذى أراحه عرفة من عناء الكبر. كلاهما سجين ما داما مطوقين بأناس يحتقرونهما مهما حولت أقراص عرفة برودة الشيخوخة إلى حرارة الشباب. أبغض عرفة الأشياء من السجن الذى وضع فيه ومن الكراهية المحدقة به ومن الهدف الذى تنكب عنه. ضاع الشباب، والجبلاوى مات، والكل أموات، أبناء أموات. أصبح الموت جليسه، ينتظره فى أية لحظة ولأتفه الأسباب أو بلا سبب على الاطلاق، أين الجبلاوى الآن الذى تتغنى بأعماله الرباب؟ هذا قضاء ما كان ينبغى أن يكون. هل الموت نهاية الدين والعلم؟انتهى الدين وانتهى العلم بالموْت وخضوع كليهما للسياسة.وحتى إذا أعادت الأقراص الشباب، ما جدوى ذلك كله والموت يتبع كالظل؟ لولا حسد المحرومين حول البيت لتغير مذاق الحياة فى الأفواه، وحتى لو تم رفع مستوى حياة أهل الحارة إلى مستوى الناظر والعالم الجديد فهل يقلع الموت عن إصطياد الكل؟ يكثر الموت حيث يكثر الفقر والتعاسة وسوء الحال، وحتى لو جمع الناس السحرة لمقاومة الموت، فالموت يهدد السحرة. العلم موت يهدد الموت، والموت موت يهدد العلم ، فالكلمة الأخيرة للموت. الموت أقوى من السحر. عرفة والناظر حبيسان، لا يستطيع عرفة أن يخلص نفسه كما لم يستطيع رفاعة. حتى السحر الجديد لا يستطيع أن يجد لهذا المأزق الخانق مخرجاً.

ويبدو أن عرفة ندم على قتل الجبلاوى، فهل يستطيع العلم أن يحييه من جديد؟ هل يعنى ذلك قدرة العلم اللانهائية أم ضرورة الدين لإعطاء قيمة للعلم وإلا تحول العلم إلى تدمير وسلاح وإلى وسيلة فى أيدى السلطة؟ كيف يمكن التكفير عن هذه الجريمة؟ إن مآثر جبل ورفاعة وقاسم مجتمعة لا تكفى. وإن تعريض النفس لكل مهلكة لا يكفى . وإن تعليم كل فرد السحر وفوائده لا يكفى. شئ واحد يكفى هو أن يبلغ عرفة من السحر الدرجة التى تمكّنه من إعادة الحياة إلى الجبلاوى، الجبلاوى الذى كان قتله أسهل من رؤيته، فلتهبه الأيام القوة حتى يضمد الجرح النازف فى قلبه. إن ذروة عجائب العلم رد الحياة إلى الجبلاوى . العلم يرث الدين ثم يحتاج إليه من جديد ليعطه سنداً من القيم بدلاً من العدمية والموت .

وفجأة وعلى غير سابق إنذار أبلغته خادمة الجبلاوى أنه لم يقتل الجبلاوى بل مات الجبلاوى حزناً على موت خادمه. وأخبرته بوصيته فقد كانت خادمته ومات بين يديها. إشتد به التأثر عقب إكتشاف جثة خادمه واحتضر . فسارعت إليه لاسناد ظهره المختلج، ذلك الجبار الذى دان له الخلاء. وكانت وصيته أنه مات وعن قاتله عرفة راض وكأن الدين

نفسه مع العلم حتى ولو كان شراً ضد الدين، وكرر ذلك سبع مرات، قال قبل صعود السر الالهى، إذهبى إلى عرفة الساحر وأبلغيه عنى أن جده مات وهو راضى عنه» (ص٥٣٨) . وكررها مرة ثانية. ثم أكدها عرفة بلسانه «مات الجبلاوى وهو عنى راض » (ص٥٤٠)، وكررها مرة ثانية. ثم أعادها «إن جدى أعلن رضاءه عنى رغم اقتحامى بيته وقتلى خادمة» (ص١٥٤١) ، وبعدها «لكننى واثق من أنه مات وهو عنى راض» (ص ٥٤٢)،وأخيراً «لذلك نبهنى بلطف إلى سابق رضاه» (ص٥٤٢). لم يقل الجبلاوى للخادمة أن عرفة قد قتله، لم يقتل الجبلاوى أحد، وما كان فى وسع أحد أن يقتله. هذا كذب وإفتراء. لقد مات الرجل بين يدى خادمته. وذلك يعنى أن عرفة لم يقض على الجبلاوى بل ساعد فقط على الاسراع بنهايته والاحلال محله. لقد إختفى الجبلاوى تدريجياً من المبادرة إلى العزلة إلى الموت تأثراً دون ما حاجة إلى ضربة قاضية. لا فرق بين الخيال والواقع، بين التوهم والحقيقة. وهو ما حدث فى «ميرامار» بعد ذلك. الواقع لا يصدقه أحد والخيال يصدقه الناس. بدأ عرفة يتحدث عن جده بإحترام على عكس الزمن الأول الذى كان فيه كثير الارتياب. وإذا إستطاع وتيسر له النجاح فلن يعرف الموت. وإذا كان هو سبب موت الجبلاوى فعليه أن يعيده إلى الحياة . هذا ما أخبرته به الخادمة. تمنى قد يتحول إلى واقع. والواقع ينبع من الشعور . بالتالى يرد العلم إلى الدين، فالعلم بلا دين سجين السياسة. ويكون الموت نهاية الكل .

هرب عرفة من بيت الناظر الذى كان سجيناً فيه، ولم يمده إلا بأفكار الموت وكأن الطرب والشراب والراقصات ليست إلا ألحان الموت، وكأنه يشم رائحة القبور فى أصص الأزهار. وقبض على عرفة وهو فى طريقه إلى أخذ زوجته عواطف، ودفنا معاً أحياء فى جوال، مصير سيئ مثل مصير رفاعة بل أسوأ، ودفن إمرأة بريئة معه إكتشفت زيفه وهجرته . لم يستطع عرفة أن يخلص نفسه كما لم يستطع رفاعة ، حتى السحر لم يستطع أن يجد لهذا المأزق الخانق مخرجاً. ان رأسه المتورم من لطمات الناظر يرقد أسفل الجوال فيكاد أن يختنق، ولم يعد له أمل فى الراحة إلا بالموت. سيموت وتموت الآمال. وربما عاش ذو القهقهة الباردة، الناظر، فلمن البقاء اليوم؟ للدين أم للعلم أم لاحياء الدين أم للموت؟ فاذا قتل الناظر عرفة اليوم فسيقتله الثائرون غداً وكأن الثورة هى التى لها الكلمة الأخيرة على الدين والعلم والموت. البقاء للحارة وللدنيا وللبشر. واعتقد الناس أن عرفة قد قتل بنفس السلاح السحرى الذى قتل به الجبلاوى وسعد الله. وفدح الجميع لقتله رغم مقتهم الناظر. وكثر الشامتون من الفتوات ، وفرحوا لمقتل الرجل الذى قتل جدهم المبارك، وأعطى

ناظرهم سلاحاً رهيباً يستذلهم به إلى الأبد. بدا لهم المستقبل قاتماً أشد قتامة عما كان بعد أن تركزت السلطة في يد واحدة قاسية. وأختفى الأمل فى أن ينشب بين الرجلين نزاع فيفضى إلى إضعافهما معاً ولجوء أحدهما إلى أهل الحارة. وبدا لهم أنه لم يبق إلا الخضوع، وأن يعتبروا الوقف وشروطه وكلمات جبل ورفاعة وقاسم كلها ضائعة قد تصلح ألحاناً للرباب لا للمعاملة فى هذه الحياة .

ويأتى حنش ليستأنف المسيرة بعد رفاعة. كان محاوره فى حياته، وهو الآن خليفته فى مماته وليس فقط أخاه ومريده، كان عرفة يسميه ابن جلجل مؤلف «اخبار العلماء» فى تراثنا القديم بالرغم مما يثيره الاسم بصوته من توحش. عندما أحس عرفة بالخطر بدأ بتدوين العلم السحرى الجديد فى كراسة، وتدريب حنش على فك رموزها. وكان قد ساعده فى إجراء التجارب من قبل، كراسة أمينة سرية حتى لا يتعرض جهده للضياع أو يكون موت العالم نهاية للتجارب. فالعلم يضيع بضياع العلماء. بدأ عرفة وحنش باتلاف كل شئ إلا الكراسة. فهى كنز الأسرار . ووضعها فوق صدره ساعة الهرب، وفى منزل أم زنفل التى كانت تقطن زوجته معها ساعة هجرته اندفع نحو النافذة لما سدت به السبل ثم رمى بها فى قبو المنزل حتى يعود حنش إليها بقوة لا تقاوم. ورأته أم زنقل وهو يرمى بها. فتسللت إلى القبو فى اليوم التالى فعثرت بين القاذورات على كراسة لا فائدة منها فتركتها ورجعت، لقد قتل عرفة الجبلاوى، وأعطى الناظر سحره، ولم يترك شيئاً وذهب. أما حنش فكان يرى أن عرفة كان من أولاد الحارة الطيبين ولكن الحظ خانه. كان يريد لهم ما أراد جبل ورفاعة وقاسم بل وأحسن مما أرادوا. سأل عن الكراسة . لعل الزبال أخذها مع الزبالة وأرسلها إلى مستوقد الصالحية. لم يبق له من أمل فى الحياة إلا تلك الكراسة هى أمله وأمل الحارة. قتل عرفة سئ الحظ مغلوباً على أمره، ولم يترك وراءه إلا الشر وسوء السمعة. ولعل هذه الكراسة جديرة بإصلاح أخطائه والقضاء على أعدائه وبعث الآمال فى الحارة. وهنا تضيع الحقيقة، وتكثر الروايات والشائعات . تهامس الناس فيما بينهم أن الكراسة التى أخذها حنش ما هى إلا كراسة السحر التى أودعها عرفة أسرار فنونه وأسلحته، وأنها ضاعت أثناء محاولته الهرب، فحملت فى الزبالة إلى مستودع الصالحية حيث عثر عليها حنش. وإنتشرت الاخبار من غرزه إلى غرزه بأن حنش سيتم ما بدأه عرفة ثم يعود إلى الحارة لينتقم من الناظر أشد إنتقام، وأكد هذه الأقوال أن الناظر وعد من يجئ بحنش حياً أو ميتاً بمكافأة كبيرة. لم يعد أحد يشك فى الدور المنتظر الذى سيلعبه حنش وكأن العلم قد تحول إلى عقيدة المهدى

المنتظر. وإرتفعت فى الأنفس موجة إستبشار وتفاؤل بعيداً عن روح القنوط والخنوع، وإستلأت النفوس عطفاً على حنش فى مخبئه المجهول، وإمتد العطف إلى ذكرى عرفة نفسه، وتمنى الناس التعاون مع حنش ضد الناظر نصراً لهم ولحارتهم وضماناً لحياة خير ومحبة وسلام. هو الوحيد الباقى للخلاص، وبالتالى ضرورة التعاون معه. لا يغلب السحر مع الناظر إلا سحر أقوى منه مع حنش. ويوماً بعد يوم بدأت حقيقة عرفة تتكشف للناس، لعلها تسربت من ربع أم زنفل التى علمت الكثير من عواطف. ولعلها جاءت عن طريق حنش نفسه فيما كان يعرض للبعض من مقابلته فى الأماكن النائية. عرف الناس الرجل وما كان ينشده من وراء سحره من حياة عجيبة كالأحلام الساحرة. ووقعت الحقيقة من أنفسهم موقع العجب . كبروا ذكراه، ورفعوا إسمه حتى فوق إسم جبل ورفاعة وقاسم. وقال أناس منه لا يمكن أن يكون قاتل الجبلاوى كما ظنوا. وقال آخرون أنه رجل الحارة الأول والأخير ولو كان قاتل الجبلاوى. وتنافسوا فيه حتى دعاه كل حى لنفسه. ولا ينهى نجيب محفوظ هذا الفصل الخامس من «أولاد حارتنا» بآفة الحارة النسيان بل بإنتظار المستقبل والأمل فيه «وحدث أن أخذ بعض الشبان من حارتنا يختفون تباعاً. وقيل فى تفسير إختفائهم أنهم اهتدوا إلى مكان حنش فانضموا إليه، وأنه يعلمهم السحر إستعداداً ليوم الخلاص الموعود، وإستحوذ الخوف على الناظر ورجاله، فبثوا العيون فى الأركان، وفتشوا المساكن والدكاكين، وفرضوا أقسى العقوبات على أتفه الهوات، وإنهالوا بالعصى للنظرة أو النكتة أو الضحكة حتى باتت الحارة فى جو قاتم من الخوف والحقد والارهاب، ولكن الناس تحملوا البغى فى جلد، ولاذوا بالصبر، وإستمسكوا بالأمل، وكانوا كلما أضربهم العسف قالوا لابد للظلم من آخر ولليل من نهار، ولنرينّ فى حارتنا مصرع الطغيان ومشرق النور والعجائب» (ص٥٥٢) .

٧ - خاتمة : لمن البقاء اليوم ؟

واضح من بنية الرواية بفصولها الخمسة أنها بنية ثنائية تقوم على السقوط والخلاص، السقوط واحد ولكن الخلاص ذو بنية ثنائية كذلك: الخلاص الوقتى عن طريق الدين، والخلاص الدائم عن طريق العلم. والخلاص الوقتى ثلاثى البنية: خلاص بالقوة، وخلاص بالرحمة، وخلاص بالعدل. وبالتالى تكون البنية الغالبة على الرواية هى البنية الثنائية ، ثنائية الدين والعلم. فإلى أى حد هذه الثنائية قائمة بالفعل؟ وهل العلاقة بينها علاقة تضاد أم تماثل، تشابه أم اختلاف ؟

فبالنسبة للسقوط والخلاص الوقتى عن طريق الدين يلاحظ :

١ - يبدأ الدين بالسقوط والطرد والحرمان كما هو واضح فى سقوط أدهم وإخراجه من الجنة بعد غواية إدريس أخيه وأميمة زوجة له. وفى كل مرة تنهض الحارة من جديد عن طريق إحدى محاولات الخلاص الوقتى تعود إلى السقوط من جديد. فالنبوة فى البداية ثورة وفى النهاية ثورة مضادة بعد تحولها إلى مؤسسة دينية يسيطر عليها رجال الدين ورجال السياسة، فى دورة أبدية، عود على بدأ. وتبدأ كل دورة من الصفر دون تراكم تاريخى إلا زيادة عدد القصص والحكايات والروايات عند شعراء الرباب، ولا تتعلم الانسانية شيئاً. لا تعيش إلا فترة سعادة وهناء ثم تعقبها فترة بؤس وشقاء، فى إطار العوْد الأبدى الذى يسيطر على الفكر الشرقى الدينى القديم .

٢ - يقوم الخلاص الوقتى على جدل ثلاثى إستنفذ كل محاولاته: الخلاص بالقوة عند جبل كما هو الحال فى اليهودية، والخلاص بالرحمة عند رفاعة كما هو الحال فى المسيحية، والخلاص بالعدل عند قاسم كما هو الحال فى الاسلام. وهو جدل يقوم على تحديد جوهر كل مرحلة من مراحل تطور الوحى فى التاريخ : القانون والمحبة والعدل الاجتماعى. لذلك إنتهى الخلاص الوقتى بإستنفاد تجاربه وإحتمالاته، وأصبح الطريق ممهداً للخلاص الدائم عن طريق العلم. والعجيب فى هذا الخلاص الوقتى أنه ينقلب إلى عكس ما بدأ منه ، وينتقل من النقيض إلى النقيض، فتنقلب القوة إلى ضعف، والرحمة إلى قسوة، والعدل إلى ظلم كما هو الحال فى كل الثورات عندما تنقلب بفعل الزمن ومن داخلها إلى ثورات مضادة .

٣ - تهدف كل محاولات الخلاص الوقتى إلى القضاء على السلطتين الدينية والسياسية أو التشريعية والتنفيذية. الأولى ممثلة فى سلطة ناظر الوقف، والثانية ممثلة فى سلطة فتوات الحارة. يبدأ الناظر بلا اسم ، أى سلطة دينية ثم يصبح له اسم معين، ثم يتغير اسم الناظر من إيهاب إلى رفعت إلى قدرى، اختلفت الأسماء والمسمى واحد. وتختلف أسماء الفتوات: زقلط ولهيطة وخنفس وعجاج والسنطورى ويوسف والمسمى واحد، النبوت والاتاوة وخدمة الناظر، هناك سب جوهرى إذن فى تجربة السقوط الثانى بعدما يموت نبيها وهو تحول النبوة إلى خلافة والخلافة إلى ملك عضود، وتحول الوحى إلى كهنوت والدين إلى تسلط وإستغلال. وبالتالى تنشأ المحاولة الثانية من أجل القضاء على السلطتين الدينية والسياسية بالقضاء على السياسية أولاً التى تدعم السلطة الدينية . ثم تخضع السلطة الدينية

للثورة الجديدة وتتكيف معها حتى يخف الواقع الثورى فتعود إلى التسلط من جديد تبحث عن فتوة جديد. فالداء فى السلطة الدينية التى يصعب إقتلاعها، أما السلطة السياسية فإنها تخضع لقانون القوة. يكفى فتوة أقوى للقضاء على الفتوة الأقل قوة .

٤ – للمرأة دور إيجابى فى هذا الجدل التاريخى . فبالرغم من غواية أميمة لأدهم وبالرغم من سفاح هند من قدرى إلا أن المرأة بوجه عام تقف مع النبى فى رسالته مثل شفيقة مع جبل وقمر وبدرية مع قاسم وعواطف مع عرفة العالم، كما تقف مع الحارة فى ثورتها مثل تمر حنة ووقوفها ضد الفتوات. لذلك وعد قاسم النساء بإدخالهن فى الميراث مع الرجال تحقيقاً لمبدأ العدل والمساواة. تموت أميمة بذنبها وطلبها العفو والصفح من أدهم. وهند تفر ولا تظهر ولكن يسمع عنها من أبيها إدريس ، وتقف قمر مع قاسم وتعرض عليه نفسها للزواج متجاوزة التفاوت الطبقى، وتكون أول المصدقين لرسالته. وتغامر بدرية وهى تخطر قاسم بالخطر المحدق به وبضرورة الهجرة، وتؤنسه فى وحدته بعد وفاة قمر. وتدفن عواطف مع عرفة حية فى جوال. وتثور تمر حنة وتدعو على الظالم إذا ما دخل الرجال الحجرات وقبلوا الضيم. وتتعارك النسوان فى الحمامات إذا ما تعارك الرجال فى الحارات. وياسمينة التى دافع عنها رفاعة «من لم يكن منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر» وتزوجها ولم يلمسها عادت إلى بيومى لتأكيد هويتها كامرأة وكحق طبيعى لها فى الحياة. وأم رفاعة عبدة تهاجر حفاظاً على وليدها من قتل الأطفال. والخادمة سكينة ، خادمة قمر تسعى فى الحلال بينها وبين قاسم وتغضب لعدم إشراكها فى رسالة قاسم وتؤمن بها. فالمرأة أماً وزوجاً وحبيبة لها دور إيجابى فى الأغلب. بل لقد فاضت روح الجبلاوى على صدر خادمته العجوز وأبلغها وصيته إلى عرفة بأنه مات راضياً عنه، وقامت بإبلاغ الرسالة والأمانة.

٥ – يبدو أن الجبلاوى، الواقف ، القاطن فى البيت الكبير الذى طرد أدهم وزوجه من البيت لسماعه غواية أخيه إدريس والذى أرسل جبل ثم رفاعة ثم قاسم والذى توهم عرفه أنه قتل مع أنه مات لكبر سنه متأثراً بموت خادمه ومات وهو راض عمن أراد قتله ليس هو الله فى ذاته، بل هو الله كما يتصوره البشر كسلطة قاهرة وما يتم بإسمه من تسلط وقهر وجبروت من السلطة الدينية مثل ناظر الوقف، خليفته فى الأرض. أما الله فى ذاته فإنه يرد على لسان كل الشخصيات معبراً عن أمانيهم وتمنياتهم، يتعالى عن الوصف، ورد لفظ الله ١٢٨ مرة، ولفظ الرب ٢٤ مرة، ولفظ المولى ٦ مرات، وألفاظ : الوالى، خالق الكون، من فى السماء، الحى الذى لا يموت كل منها مرة واحدة. ويرد على كل لسان بما فى ذلك المعارضين لإرادته إذ يقول إدريس «وليفعل الله ما يشاء» (ص٤٠) ، «عجايب والله

عجايب» (ص٥٩ – ٦٢)، جزاه الله كل خير» (ص٨٠)، وعلى لسان قدرى «الا لعنة الله أكبر» (ص١٤٢)، والليثى «الله يرحمكم يا آل حمدان» (ص١٤٢)، وعلى لسان ياسمينة العاهر «إن مد الله فى العمر» (ص ٢٢٨). بل إن الفتوة نفسه إسمه «سعد الله». ومن الطبيعى أن يرد على لسان المؤمنين البارين الاتقياء مثل أم أدهم «ستسعدك بمشيئة المولى» (ص٢٦)، وأدهم «ليحفظنا المولى من الأخطار» (ص٣٩)، وأميمة «إدع ربك دائماً أن يقيك الشر ويهديك سواء السبيل دفعاً للحسد» (ص٣٣)، وهمام «اللهم احفظنا» (ص٨١). بل يرد ذكره على لسان الانبياء، على لسان جبل «ولله الأمر من قبل ومن بعد»(ص١١٧)، «رباه ما كنت أحسب غضبى بهذه الفظاعة»(ص٢٤٥)، «إن شاء الله» (ص١٦١)، «نعم ورب السموات»(ص١٦٧). ويرد على لسان رفاعة «نعم ورب السموات» (ص٢٤٨)، ولنحمد الله» (ص٢٥٠)، «الله يسامحك» (ص٢٥٤)، وعلى لسان قاسم «الفضل للمولى»(ص ٣٢١)، «اللهم اكفنا شر العين»(ص٣٢٥) «وربك لن يقع عيب» (ص٣٢٥). الله يفعل ما يشاء، وقادر على كل شئ، يجزى على الخير، ويحفظ الناس، له الأمر من قبل ومن بعد، راحم رحيم، له الحمد والشكر، وعليه التوكل، عالم، كريم فتاح، واحد، غافر الذنب، هاد، لا حول ولا قوة إلا به، ناصر عباده، شفيع ، معين، حى لا يموت، منتقم ... إلخ. أما الرب فإنه يتم التوجه له بالدعاء، وهو على الفتوة والظالم، فاصل بين الحق والباطل، رب السموات، المنتقم، وهو المولى، صاحب المشيئة حافظ العباد[1].

---

(١) دون إعطاء إحصاء كمى شامل لتحليل لفظ الله ومشتقاته طبقاً لتحليل المضمون يكفى ذكر الصياغات الآتية للألفاظ الثلاثة : الله، والرب والمولى. الله: ليفعل الله ما يشاء، والله ما إرتكبت جريمة، والله ما عرفت الأبوة، عجايب والله إنك خير الرجال، أليس الله بقادر، جزاه الله، اللهم إحفظنا، الحمد لله، إلا لعنة الله، أعوذ بالله، الشكر لله، ولله الأمر، الله يلعن أولاد الحرام، وحد الله ياعم، صبحك الله بالسعادة، معاذ الله، أطال الله بقاءه، والله أسد بين الرجال، الله أكبر، الله يرحمكم، إسم الله على أمك، أجارك الله، اتق الله، رعاك الله، والله ما أخوف أحداً، فليبارك الله، بالله خبرنى، والله أن أمثالك يستحقون الظلم، والله ما كرهتم الفتوة، أجحمه الله، الا لعنة الله، الله يتعب المتعب، الله يعلم بحاله، سلام الله على فتوة آل جبل، توكل على الله، والله ما قال إلا أنه أين حمدان، الله يرحم، سامحك الله، وحد الله، إن شاء الله، يفتح الله، الله أسأل، أسعد الله أحلامك، شفاك الله، لوجه الله، إن مد الله فى العمر،اللهم إكفنا شر العين، الله يخرب بيت أولاد الحرام، اللهم ابعدك يا شيطان، الله هو الهادى، خبرتى بالله، ندعو الله، لا حول ولا قوة إلا بالله، يا الله، أنا والله كذلك، والله لتنتصرن، اللهم حقق مطالبه، بحمد الله، وليحمد كل منكم الله، كان الله فى عونك، شفاعة الله، إستغفر الله، يا إلهي، أطال الله عمرك، والله لقد هزلت، نحن بفضل الله إخوان، أعوذ بالله ، نصرك الله، أى والله ، بإذن الله، الله الله، الله على كل الألسنة، والله كانت الأعاجيب تخرج من الحارة، الفضل له، والله ما لمسته، اللهم طولك يا روح، ما شاء الله، والله شهيد، لا سمح الله

الرب: ادع ربك دائماً، ربنا على الفتوة، ربنا على الظالم، ربنا بينا وبينك، رباه، يا رب السموات، =

وبالنسبة للخلاص الدائم عن طريق العلم يلاحظ :

١ - يُسمى العلم السحر، والعالم عرفة الساحر عرفة، وكأنه لا فرق بين الدين والعلم. فالسحر هو الجامع بينهما، سحر جبل وقدرته على التعامل مع الثعابين، وسحر عرفة وقدرة على تخليص الناس من العفاريت، مرضى وأصحاء. قاسم وحده هو الذى لم يسمى ساحراً. سحر الدين وسحر العلم قادر على عمل الأعاجيب، معجزات الدين وسلاح العلم، كلاهما مفتاح سحرى لتغيير الواقع والقضاء على السلطتين الدينية والسياسية. وكيف يصنع العلم الأعاجيب التى لا يحيط بها الخيال وهو يقوم على العلية وأن لكل معلول علة؟ كيف يكون العلم مجرد إستخراج مادة معينة من مادة قذرة وكأنه سحر يخرج النقيض من النقيض؟ يبدو أن هذه هى صيغة العلم فى المجتمع المتدين، إيمان ومعجزات وأعاجيب وليس فى المجتمع العلمى. ويبدو أن العلم هنا لقيط لا أب له ولا أم، مجهول الأصل على عكس الدين الموروث من أدهم، العلم وافد من خارج الحارة فى حين أن الدين موروث منها.

٢ - وقع العلم سجيناً فى أيدى السلطة السياسية ولم يستطع التحرر منها بل وقضت عليه السلطة السياسية وإنتصرت عليه فى حين أن الدين إنتصر على القوة السياسية فى كل مرحلة، وعم العدل والسعادة بين الناس، وأصبح العلم فى يد السلطة السياسية بعد موت عرفة، وهرب حنش فقهر به الناس كما شاء[1]. وإنقلب مثل الدين إلى عكس ما بدأ منه، من التحرر إلى القهر، ومن الوقوف فى وجه السلطة إلى التبعية لها. كانت الحارة تستطيع أن تقف فى مواجهة الفتوة بفتوة آخر مثل جبل ورفاعة وقاسم. وبعد ظهور العلم وإمتلاك الناظر له لا تستطيع أن تقف الحارة فى مواجهة السلطتين معاً، الدين والعلم، بعد إتحاد المصالح بينهما .

٣ - تحول العلم إلى مطلق مثل الدين، وطريق أوحد للخلاص، ويوتوبيا يحلم بها الناس. لذلك احتاج العلم إلى الدين من جديد ليعطيه نسقاً من القيم لأن العلم لا قيمة له. أراد عرفة إحياء الجبلاوى من جديد، بل لم يكن يقصد قتله أو إرثه بل مجرد الاطلاع

= ربنا يتعب المتعب، ربنا يزيد فى الرجال، وربك لن يقع عيب، ربنا يكرمك ، يا رب خلصنا من عيشنا، يا ساتر يا رب، وربى شهيد، ربنا يصبرنا، ربنا أمرنا بالستر، ربنا يأخذه، ربنا المنتقم، ربك قادر على كل شئ، رباه، أقسم بربى .

المولى: بمشيئة المولى، ليحفظنا المولى، إن المولى نفسه لم يكن بوسعه أن يعيش وحده .

(١) حذفت عبارة «فقهر به الناس كما شاء».

على كتابه السرى، اللوح المحفوظ، الذى أودعت فيه كل الأسرار. ورث العلم الدين ولكنه تحول إلى دين جديد بكل سمات الدين القديم: الأحادية ، الاطلاقية، الطوباوية، وبكل عقائده مثل المهدى المنتظر والخلاص والنص المقدس سواء كان اللوح المحفوظ الذى به شروط الوقف العشرة أو كراسة عرفة التي دونها والتى عثر عليها حنش والتى أصبحت طريق الخلاص فى المستقبل. فإذا كان الدين قد حول الله إلى إنسان فى التشبيه، الجبلاوى وخليفته الناظر والفتوة، فإن العلم قد حول الانسان إلى اله قادر على كل شئ، عرفة وخليفته حنش والسلاح. والنصان سر لا يمكن قراءاته أو معرفته، كلاهما مخبئان، ويتحولان إلى كهنوت وسلطة. وهنا تبدو الحلقة المفرغة بين الدين والعلم، العلم يقضى على الدين، والدين يحيى العلم، العلم يرث الدين ثم الدين يرث العلم. وكلاهما واجهتان للمطلق فى المجتمع وفى إيمان البسطاء .

٤ - ما الضامن لعدم فشل الخلاص الدائم عن طريق العلم كما فشل الخلاص المؤقت ثلاث مرات، عن طريق القوة، والرحمة، والعدل؟ إن العلم مجرد تطلع للخلاص بعد هرب حنش بالكراسة على أمل العودة . ما الضامن لعدم وقوع العلم من جديد بكراريسه كلها فى يد الناظر وإستعباد الناس بعد التخلص من العلم؟ فالسلطة السياسية هى الباقية مهما تغيرت السلطة الدينية من جبل إلى رفاعة إلى قاسم إلى عرفة حامل العلم بإعتباره دينا جديداً. كل إحتمالات المستقبل روايات وأقوال وحكايات وشائعات بالنسبة للعلم ولا يوجد أى ضمان للنجاح أو إيمان بالخلاص كما كان الحال عند الأنبياء. وهل يمكن تغيير المجتمع، وتحقيق الاصلاح، والقضاء على الظلم والتسلط بإحتمال العلم أم بيقين الايمان؟

٥ - يبدو أن أخلاقيات العلم أقل بكثير من أخلاقيات الدين، وأن سلوك العلماء أقل أخلاقية ومعيارية من سلوك الأنبياء. لم يأت الأنبياء للتجارة والكسب والارتزاق بالدين فى حين أتى عرفة ليتكسب بالعلم ويعرضه لمن يشاء ولأعلى سعر، وسيلة للكسب والاثراء. العلم نفعى عملى ذرائعى مصلحى يغير مبادئه ومعاييره طبقاً للظروف على عكس الدين المبدئى المعيارى. مقياس صدقه تجربة الملايين له وليس صدقه فى ذاته. بدأ الانتقام للأم، ضحية الاغتصاب والموت. ثم تحول الانتقام الفردى إلى إنتقام جماعى من المجتمع كله. ثم تم التخلى عن القضية الاجتماعية برمتها من أجل مقاسمة الأثرياء وأصحاب المال النعيم والثراء. كما عاش عرفة مع قدرى. نظرته إلى المرأة متخلفة، إهمالها حتى ترجع ذليلة، وهى صوت الضمير الذى يذكّر الرجل بأخطائه، كما فعلت عواطف مع عرفة. وهو سلاح تدميرى، زجاجات متفجرة وقنابل للفتك بالناس على حين أن الدين رسالة محبة وسلام .

وهنا يبرز السؤال: هل هناك خلاف حقيقى بين الدين والعلم فى الرواية أم أن الخلاف ظاهرى وأن أوجه الاتفاق أكثر من أوجه الاختلاف، ويمكن رصد أوجه الخلاف بين الدين والعلم فى الآتى :

١ – يتجه الدين نحو الماضى ، أحلام أدهم وهمام ، وآمال جبل ورفاعة وقاسم. ويستلهمون أفكارهم وآراءهم من ذكريات مضت أيام العيش فى البيت الكبير مع الجد العظيم قبل الطرد والحرمان. فى حين يتجه العلم نحو المستقبل وتحقيق عالم أفضل دون عود إلى عصر ذهبى سابق بل إلى عصر ذهبى قادم. والحقيقة أن الدين أيضاً يتطلع نحو الخلاص فى المستقبل وإن كان يستلهم الماضى ، والعلم يبدأ بخبرات السابقين وبتاريخ العلم قبل أن يبدأ الفتح الجديد .

٢ – يعتمد الدين على الحكايات والروايات وأشعار الرباب، على المقاهى وفى الحارات، يختلط قصص الأنبياء فيه بالقصص الشعبى وسير الأبطال. أما العلم فإنه يعتمد على التجارب الطبيعية ويدونها فى صيغة معادلات ورموز، يخاطب الدين الخيال، ويتجه العلم نحو العقل، قد يصبح الدين وهماً فى حين أن العلم حقيقة. يرتبط الدين بالأحياء الشعبية وما بها من عادات الحشيش والأفيون، غياباً بغياب. فى حين رفض عرفة تناول هذه المكيفات وإن كان يصنعها لتقوية الرجال حرصاً على اليقظة والانتباه. والحقيقة أن الدين فى بدايته الثورية يكون علماً وواقعاً كما أن العلم فى مرحلته التقليدية يكون أيضاً وهماً وخيالاً كما يبدو فى الخيال العلمى. فالتقابل بين النظامين ليس بهذه الحدية والاطلاق .

٣ – يقوم الدين على نداء من الخارج ويسمعه الصوت الباطنى، نداء الجبلاوى لأدهم وجبل ورفاعة وقاسم، يؤكد الاختيار والاصطفاء، ويبلغ الرسالة للناس. بينما يقوم العلم على وعى بالواقع وإدراك لمستوى الفكر فى المجتمع ولحدود إمكاناته العلمية. الدين من الله، والعلم من الطبيعة. الوحى إيمان ونبوة، والعلم تجربة وحواس، والحقيقة أن هذا التقابل أيضاً ظاهرى خالص، فنداء الله هو صوت الضمير، ويقظة العلم جزء من يقظة الوعى العام، وصوت الله هو صوت الطبيعة، وصوت الطبيعة هو صوت الله. لذلك وجه الوحى الانسان إلى التفكير فى الطبيعة. وكانت الطبيعيات عند القدماء مقدمة للآلهيات وإثبات لها. ولا يعتمد الدين فقط على تدخل الارادة الآلهية بل يرجع أيضاً إلى الارادة الانسانية، أفعال الأنبياء وجهاد المؤمنين والوحى. فالإيمان والنبوة كل ذلك مرتبط بالواقع بأسباب النزول وبمراحل التاريخ وظروف المجتمعات. كما أن العلم يقوم على اقتراض بعض المسلمات التى لا يمكن تجربتها فى الواقع كما هو الحال فى الطبيعيات النووية .

٤ - الدين له نهاية واكتمال وخاتم نبوة منذ أدهم حتى قاسم حتى يكتمل الوعى الانسانى عقلا وإرادة. فى حين أن العلم لانهاية له ومستمر إلى آخر الزمان. الدين بداية البشرية والعمل نهايتها. والحقيقة أن هذا التقابل أيضاً شائع فى الثقافات الوافدة. فإذا ما تحول العلم إلى دين جديد فالدين مستمر. كما أن العلم فى بداياته كان يخرج من الدين ويتكامل معه. وأحياناً تعود المجتمعات إلى الدين بعد أن تستنفذ كل إمكانيات العلم. لقد بدأت الانسانية بالدين والعلم معاً، الدين لتفسير الظواهر البعيدة، والعلم للسيطرة على الظواهر القريبة. وقد تنتهى بهما معاً، والمستقبل ميدان لهما معاً .

٥ - الخلاص بالدين وقتى بكل وسائله ، القوة والرحمة والعدل، يبدأ كى ينتهى ، ويقوم كى يعقد، فى حين أن الخلاص بالعلم دائم لا ينتكس . والحقيقة أن هذا التقابل إنما يعبر عن إجهاد المجتمعات الدينية وضيقها من كثرة تجارب الفشل. الحياة دورات متعاقبة وجدل بين النهوض والسقوط، بين القيام والقعود سواء فى الدين أم فى العلم، المجتمع الدينى يود التحول إلى مجتمع علمى، والمجتمع العلمى يبحث عن تأسيس العلم الجديد على أسس معيارية أخلاقية ثابتة يستطيع الدين أن يقدمها له .

ومع ذلك فأوجه الاتفاق الحقيقية بين الدين والعلم كثيرة هى فى مجملها :

١ - البحث عن المجهول وإرتياد لآفاق المعرفة بصرف النظر عن مصدرها، بحث فى أصول الأشياء ، يقوم على حب الاستطلاع، كلاهما تصور للعالم وفهم وإدراك .

٢ - الجمع بين العلم والعمل، بهدف إمتلاك نواحى القوة وطرق السيطرة . يتوجه العلم فى الدين إلى الأخلاق الفردية والنظام الاجتماعى بينما يتوجه العمل فى العلم الى النظام الطبيعى والعلاقة مع الأشياء .

٣ - التوجه نحو التغير والاصلاح الاجتماعى وتحسين أحوال المعيشة حتى ولو اختلفت الوسائل. وبداية التغيير هو التحرر من السلطتين الدينية والسياسية وتحرير الانسان والمجتمع منها، فالدين لا يقبل إلا سلطة الضمير، والعلم لا يقبل إلا سلطة العقل .

٤ - الاعتماد على أسلوب المحاولة والخطأ والتعلم من الخبرات السابقة. فهناك على الأقل ثلاث محاولات فى الدين، جبل ورفاعة وقاسم. وهناك على الأقل محاولتان لعرفة فى العلم فى تفجير الزجاجات الحارقة. لا فرق بين الاثنين فى أن الحقائق تأتى بالتجربة حتى ولو كانت معطاة سلفاً .

٥ - التطلع إلى يوتوبيا مستقبلية وعالم أفضل يتحرر فيه البشر من كل صنوف القهر. يعبر الدين عنها فى الأخرويات ويعبر العلم عنها فى صيغة المستقبليات[١]. هناك ثقة بالنصر، وبأن الغد أفضل من اليوم بالرغم من ذكريات الماضى عن العصر الذهبى فى الدين. فباب الرحمة والمغفرة فيه واسع، يسد أبواب اليأس والقنوط.

وقد يكون هذا التقابل أو التضاد أو الاختلاف أو التشابه بين الدين والعلم، بين الخلاص المؤقت والخلاص الدائم إنما هو من صنع الوهم. وأن الحقيقة فى الاحتمال والنسبية واللاأدرية: الدين أو العلم أو فى العدمية، الموت الذى يضع نهاية لكل شئ أو فى الانسان الذى حاول قتل الجبلاوى فمات الجبلاوى من أجله، أو فى الحارة أصل الدنيا والحياة والناس والتاريخ والتى يرجع اليها كل شئ.

---

(١) انظر دراستنا: «علم المستقبليات» فى دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص٥٥١ - ٥٩٩.

(٤)

الكتابة بالقلم والكتابة بالدم

قراءة في مسرحية «مأساة الحلاج» لصلاح عبد الصبور

الكتابة بداية الحضارة. فالحضارة الشفاهية غير المدونة تفيد فى نقل العلم ولكنها تنتهى أيضا بالتدوين. لذلك ارتبطت نشأة الحضارة بمعرفة الكتابة سواء بالرسم أو بالحرف فى مصر القديمة وفينقيا والصين، ولم تبق بعض الحضارات الافريقية الشفاهية إلا بعد التدوين بالحروف العربية مثل السواحيلية. فالحرف أكثر تقدما حضاريا من الصوت.وكان الكاتب المصرى القديم رمزاللحضارة المصرية القديمة لتدوين التاريخ على جدران المعابد والمقابر أو على أوراق البردي.

وفى التراث القديم تتبادل النشأتان. فأول كلمة نزلت «اقرأ» وليس «اكتب» أي الصوت وليس الحرف، ولكن القراءة قد تكون سماع التلاوة وقد تكون قراءة لكتابة. فالقراءة تفترض فى الحالة الثانية الكتابة. لذلك يقسم القرآن بالقلم والكتابة « نون والقلم وما يسطرون» (٦٨ : ١). فالقرآن هو الكتابة كما أن الإنجيل والتوراة هما الكتاب المقدس أو الكتب المقدسة. والكتابة فعل إلهى وفعل إنسانى. والكتاب أيضا هوالأجل. ولكل إنسان صحيفة للأعمال يدون فيها الكتبة والحفظة[1]. ثم توسع مفهوم أهل الكتاب من أصحاب الكتب المقدسة السابقة إلينا فأصبحنا أيضا أهل كتاب نظرا لارتباطنا بالنص، وعبدة حرف نظرا لانشغالنا بالتأويل الحرفى للنصوص. وإننا نتوسط بالكتاب بيننا وبين العالم دون رؤية مباشرة له.

وقد بدأ التراث الغربى بالكلمة بالمعنى المزدوج أيضا، الصوت أو الحرف. الكلمة نطق أي صوت وأمر، كن فيكون. والكلمة حرف، ألواح موسى، الوصايا العشر أو الشيء نفسه، الشخص أو الوجود، عيسى ابن مريم كلمة الله، الكلمة المتجسدة كما يقول اللاهوت العقائدى المسيحى. وظلت الكلمة إحدى سمات الفكر الشرقى القديم منذفيلون وإنجيل يوحنا ولوأنها كانت عند اليونان «لوجوس» العقل والمنطق، الفهم والعلم.

فصول، المجلد العاشر، العدد الأول، مايو ١٩٩٢.

(١) ذكر لفظ الكتاب ومشتقاته فى القرآن ٣٢١ مرة منها ٢٣٠ مرة الكتاب. فالله هو الذى يكتب أى يقرر ويفعل مثل كتابته القتال على المؤمنين ودخول الأرض المقدسة لليهود. كما كتب على نفسه =

وقد عبرعن ذلك لافل فى كتابه «الكلام والكتابة» فاللغة تعطى الأشياء أسماءها وإن لم تكن مطابقة لأفكارها. والأفكار أكثر من الأصوات، لذلك كان السمع أفضل من البصر، فالسمع للأصوات والبصر للحروف. وتتمثل فضائل الكلام فى القول والحوار. والصمت صوت سلبى، لغة باطنية. لذلك كان أدل على الإيمان من الكلام. أما الكتابة فإنها تجسد الأبدى في الزمانى، والصوت فى الحرف. الكلام أعم من الكتابة وأشمل. الكلام إلهى والكتابة نبوية. والله لايموت حتى تحيا الكلمة، والكاتب لايموت حتى تحيا الكتابة. أما القراءة فإنها ملء للكتابة. وهى قراءة للداخل وليس للخارج. وكما أن للكاتب معنى المكتوب فكذلك للقارىء معنى المقروء.

ثم ثار الفكر الحديث عليها معطياً الأولوية للعمل على النظر. فى البدء كان الفعل عند جوته وليس الكلمة، تعبيرا عن روح الحضارة العملية التى تهدف إلى تغيير العالم ولا تكتفى بتفسيره كما هومعروف من عبارة ماركس الشهيرة. ونشأ علم اللغة الذى يبدأ من التاريخ والمجتمع وليس من الفكر. وظهر مفهوم الكتابة فى الفلسفة الأوربية كبديل عن الكلمة أوالنطق والعقل اليونانى ونظرية المعرفة التى تقوم على اثبات «الأنا أفكر» الفردى أو الجماعى فى المشروع المعرفى الأوربى الذى يعبر عن المركزية الأوروبية فى ثلاثة تيارات تبتعد كلها عن الداخل وتدفع بالكتابة نحو الخارج. الأول «الكتابة والاختلاف» عند دريدا. فالكتابة لا تهدف الى إيجاد عناصر التشابه بين الاشياء، والوصول من الجزئيات إلى الكليات، والتعبير عن القوانين العامة بل تهدف الى إيجاد الفروق والاختلافات بين الاشياء. فالأشياء متفردة لا جامع بينها. الكتابة هنا مثل النقاط المتناثرة، عود إلى الكتابة بالرسم. وهى اختلافات جذرية لا تعنى فقط غياب التشابه والتماثل بل القطيعة بين الأشياء، وغياب أى جسور بينها. المعنى قوة، والكوجيتو جنون، والميتا فيزيقا عنف، والكلام نفس، والمسرح قسوة، والعلامة لعب.الكتابة تكشف عن البعد النفسى للكاتب أكثر مما تدل على معنى أو تشير الى شىء.

والثانى «درجة صفر» للكتابة عندبارت. وتعنى بداية الكتابة باللاشىء، باللامعنى، باللاهدف، باللاقصد. الكتابة وسيلة وغاية. لا تهدف إلى شىء. تدور حول نفسها، تظل

= الرحمة والغلبة، وكتب على الناس القصاص. لذلك كان القدر هو المكتوب، والعمر هو الكتاب أى الأجل. وهناك أيضا كتابة الدين والعهود والمواثيق. وهناك كتاب الأعمال المنشور يوم الحساب. والإنسان أيضا هوالذى يكتب زورا أو حقا. أما الكتاب فهو الوحى المدون، سواء الوحى السابق التوراة والأنجيل أو القرآن. ومن يقرأ الكتب السابقة هم أهل الكتاب. والقرآن مصدق للكتب السابقة ومكمل لها. وهوالهدى والفرقان والبيان والحكمة والحق والقرآن والرحمة والميزان.

فى نقطة الصفر ولا تخترق الدائرة. الكتابة تعبيرعن العدم، عدم اللفظ وعدم المعنى.وما ليس له معنى متفوق على ما له معنى. الكتابة تستقل عن الكاتب، كما يستقل التأليف عن المؤلف، والبدن عن الروح. الكتابة وجودلا شخصى. مات الكاتب، وعاشت الكتابة. الكتابة هى الموت ذاته، النفى الأمثل، القتل المؤجل، تكرار الحياة داخل الموت. الكتابة تسير نحو ذاتها، نحو جوهرها وهو الزوال. فإذا كانت الكتابة رؤية ثم صنعةثم قتلا فإنها الآن غياب، كتابة بيضاء تبدأ من الصفر وتنتهى إليه. الكتابة لا تصف شيئا فى الواقع بل تقع فى شراك اللغة. فاللغة سلب الكتابة، مجرد أسلوب.

والثالث «اليد والكتابة» لبروان. الكتابة هنا سمة للوجود، مرتبطة بالجسم وبحركة اليد، وبتحسين الخطوط، وبدلالة الخطوط على الشخصية.الكتابة هنا خارج اطار اللفظ والمعنى والشيء. هى دالة بذاتها ككل متجانس. الكتابة حركة اليد، واليد حركة الجسم. الكتابة باليدمثل الكتابة على اليد، تدل على شخصية الكاتب، ماضيه وحاضره ومستقبله كما هو معروف فى علم قراءة الكف.

وفى واقعنا المعاصر أصبحت الكتابة عنواناً على التمرد والرفض والثقافة المضادة. الكتابة الرسمية تقابلها الكتابة الأخرى. الأولى كتابة الخاصة، والثانية كتابة الحرافيش. الأولى كتابة القدماء، والثانية كتابة المحدثين. الأولى من الآباء والرواد، والثانية من الأبناء والأحفاد. الكتابة إما قبول أو اعتراض، تسليم أورفض، طاعة أو تمرد، الكتابة إذن مزدوجة الطابع من حيث هى تقليد أو تجويد، نقل أو ابداع، عقل أو قلب، نظر أو ذوق، علم أوفن، فلسفة أوتصوف، قيد أو تحرر، كتابة بالقلم أو كتابة بالدم.

الكتابة إذن نوعان سواء فى علاقتها بالوافد، تمثل أو رفض، أو بالموروث، شرح أو تأليف، أو بالموضوع، نقل أو ابداع، أو بالتاريخ، صحيح أو منتحل، أو بالفهم، حقيقة أو مجاز، أو بالمنهج، استنباط أو استقراء، أو بالواقع، فارغ أو ذو مضمون، أو بالتجربة، تحصيل أو معاناة، أو بالحرية، قيد أو تمرد، أو بالسلطة، تبرير أو نقد، وهما نوعان بنيويان كما يقول الانثروبولوچيون فى «النيىء والمطبوخ». ويمكن الإشارة إليهما بالكتابة بالقلم، والكتابة بالدم.

فالكتابة من حيث الوافد نوعان: الأول قبول وتمثل واستيعاب واحتواء مثل كتابة الحكماء الذين نقلوا وتمثلوا واستوعبوا واحتووا التراث اليونانى أو الفارسى أو الهندى. والثانى رفض ونقد مثل كتابة الفقهاء فى نقض المنطق، والرد على المنطقيين لابن تيمية، وترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان للسيوطى، والدفاع عن منطق اللغة العربية فى

مواجهة منطق اللسان اليونانى كما هو واضح فى المناظرة الشهيرة بين السيرافى ومتى بن يونس(١) . الكتابة الأولى نقل وتكرار وترديد وشرح وتلخيص أو تأليف فى موضوعات الوافد بعد تمثلها فى الموروث. والكتابة الثانية تجديد وخلق وإبداع مستقلا عن الوافد فى موضوعات وعلوم موازية. الأولى إعجاب وانبهار، دفاع وتقليد. والثانية، رد ونفور، هجوم وتجديد. الأولى إعجاب بالوافد، والثانية دفاع عن الموروث. الكتابة فى كلتا الحالتين، أداة للصراع بين نوعين من الثقافة، كل منهما يعبر عن موقف حضاري، كلاهما ضرورى، أشبه بموقف وزير الخارجية الذى يتصل مع الخارج، ويستأنسه فى أحلاف، ووزير الداخلية الذى ينبغى المحافظة على الأمن الداخلى، ويتشكك فى كل غريب. الأول موقف الحكماء، الكندى، والرازى، والفارابى، وإخوان الصفا، وابن سينا، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، وصدر الدين الشيرازى، والثانى موقف الفقهاء أمثال ابن تيمية، وابن القيم، وابن الصلاح.

وظهر النوعان نفسهما من الكتابة فى الفكرالعربى المعاصر تجاه الوافد الغربى بين التمثيل والاستيعاب من ناحية والرفض والنفور من ناحية أخرى. الكتابة الأولى للإصلاح الدينى والفكر الليبرالى والفكر العلمى العلمانى، وهى التيارات الرئيسية فى الفكر العربى المعاصر. والكتابة الثانية للسلفية المعاصرة المكتفية بخطابها الذاتى الذى حوى كل شئ. الأولى انفتاح قائم على الثقة بالنفس والقدرة على التجديد. والثانية انغلاق قائم على الخوف والحذر والترقب والخشية والتمسك بالقديم والاحتماء بالتقليد. الكتابة الأولى تحرر، والكتابة الثانية قيد. وفى ذلك تقول إحدى الشخصيات لصلاح عبدالصبور فى «مأساة الحلاج» الذى اشتغل بالعلم أولا وهجره الى التجارة:

وأعود لأفجأها بالألفاظ البراقة كالفخار المدهون

الجوهر والذات

الماهية والاسطقسات

والقاتيغوريات

يونانى لا يفهم. (٢)

والكتابة من حيث الموروث نوعان. الأول قول شارح دون إضافة جديد على النص المكتوب. والثانى إعادة إنتاج النص الأول، فكل قراءة هى كتابة، واكتشاف بنية جديدة له

---

(١) راجع تحليل هذه المناظرة فى هذا الجزء.

(٢) صلاح عبد الصبور: مأساة الحلاج، ص ١١٥ دار القلم، القاهرة ١٩٦٦

بعد تغير العصر والزمان الأول. الكتابة الأولى ألفاظ على ألفاظ مثل شرح المفرادات، فى حين أن الكتابة الثانية معان على ألفاظ ورؤية أشياء من خلال المعانى من أجل استكشاف آفاق جديدة لم تكن متضمنة فى النص الأول. الأولى شرح وتفسير، والثانية قراءة وتأويل. الأولى تحليل، والثانية تركيب. الأولى استهلاك، والثانية انتاج، الأولى سلب والثانية إيجاب. الأولى إحجام والثانية إقدام، الأولى دفاع والثانية هجوم، الكتابة الأولى مثل شراح أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط وهيجل. والكتابة الثانية مثل موقف الأفلاطونيين الجدد من أفلاطون، وابن رشد من أرسطو، واسبينورا من ديكارت، وهيجل من كانط، واليسار االهيجلى من هيجل، والوجوديين من هوسرل. الكتابة الثانية تعيد كتابة النص الأول، كما أعاد السيد المسيح كتابة العهد القديم فى العهد الجديد، وأعاد أمل دنقل كتابة «العهد القديم» فى «العهد الآتى»، وأعاد كتابة المتنبى فى «البكاء بين يدى زرقاء اليمامة»، وكما أعدت كتابة «المغنى فى أبواب التوحيد والعدل» للقاضى عبد الجبار فى «من العقيدة الى الثورة». الكتابة الأولى قيد لأنها تبعية للنص، والكتابة الثانية تحرر لأنها عود إلى الطبيعة مصدر كل نص. الكتابة الأولى تقليد، والكتابة الثانية تجديد. الكتابة الأولى عماء، والكتابة الثانية رؤية.

والكتابة من حيث الموضوع إما شرح لنص وتفكيرعلى تفكير وإما تنظير مباشر للواقع دون توسط نصوص مسبقة بين الكاتب وواقعه. الأولى شرح وتفصيل، تكرار وإسهاب، وعماء عن الواقع وكأن النص يولد ذاته، ويتولدمن ذاته، والثانية إبداع نص جديدِ بالالتحام المباشر بالواقع. الأولى حضارة، والثانية علم. الأولى كتابة على كتابة، وقراءة على قراءة، والثانية كتابة عن حوادث، وقراءة لوقائع. وكما لاحظ كيركجارد، الأولى لتلميذ من الدرجة الثانية يتعلم، والثانى لتلميذ من الدرجة الأولى يعلّم. الأولى عن طريق الواسطة، وهم الرواة، والثانية بلا واسطة، مباشرة من السيد المسيح، والتعلم مباشرة عن الواقع عندنا. الأولى رهبة من العالم واحتماء بالنص، وانزواء وراء التراث، واحتماء بأقوال السابقين، والثانية جرأة على الواقع، ونزول الى الشارع، وحياة التجارب المباشرة، وإبداع كتابة «طازجة» بدلا من طهى كتابة مجمدة، ومضغ لقمة ساخنة بدلا من مضغ لقمة ممضوغة من قبل. ففى العصر الوسيط كانت الكتابة شروحا على شروح، شروحا على أفلاطون مرة حتى القرن الخامس الميلادى ثم شروحا على شروح أرسطو مرة أخرى حتى القرن الثالث عشر الميلادى. وفى عصر النهضة الأوروبية بعدما بدأت القطيعة مع الماضى وظهور الواقع عاريا من أى نظرية بدأ العقل فى التعامل المباشر مع الطبيعة والمجتمع. فأبدع كتابة جديدة تقوم بدور الأساس النظرى الجديد بديلا من الأساس النظرى القديم. وما زالت ثقافتنا

المعاصرة تعيش على النوع الأول من الكتابة، شرحا على شرح، وقولاعلى قول، تبعية لنص، اعتماداً على حجة السلطان وليس برهان العقل، بصرف النظر عن مصدر القول، قال ابن تيمية أو قال كارل ماركس، قال الله وقال الرسول أو قال أبى ومعلمى وشيخى، قال القدماء أو قال المحدثون، قال الرئيس أو قال زعيم المعارضة. الكتابة الأولى قيد، والكتابة الثانية تحرر، الكتابة الأولى وظيفة، والثانية استشهاد. وهوما صوره صلاح عبد الصبور فى «مأساة الحلاج»:

السجين الأول: هل تبحث فى أسرار الكون؟

الحلاج: بل أشهدها أحيانا[١]

والكتابة من حيث الصحة التاريخية نوعان: نقل صحيح من يد الكاتب الى كاتب آخر عن طريق المناولة أو الإجازة على ماهو معروف عند القدماء فى مناهج النقل الكتابى، وكتابة منتحلة من يد مبدع وهو ما سماه الأصوليون القدماء أيضا الوضع بالمعنى. الكتابة الأولى وثيقة تاريخية صحيحة من حيث مؤلفها، طولها وخطها، موثقة توثيقا شرعياً من حيث صاحبها وناسخها ومالكها وزمان ومكان نسخها. والكتابة الثانية ابداع فنى، قياس أدبى، مؤلفها ومالكها مجهولان، وزمان ومكان تأليفها مجهولان. هى كتابة منتحلة من حيث الصحة التاريخية، ولكن من حيث البنية الفنية تعادل الكتابة الأولى. وأحيانا تتفوق عليها. فالشعرالعربى المنحول لا يقل قيمة عن الشعر العربى الصحيح. وأرسطو المنحول لا يقل أهمية وأثرا عن أرسطو الصحيح. وأفلاطون المنحول إكمال لدلالة أفلاطون الصحيح. ووصايا أم الاسكندر الى ابنها تعبير عن الأخلاق الإسلامية من خلال الأخلاق اليونانية قياسا على وصايا لقمان لابنه وهويعظه، وأدبيات الجهاد. وكتب التوراة المنتحلة والأناجيل المنتحلة لها أبلغ الأثرفى تشكيل العقائد والأخلاق مثل كتب التوراة والأناجيل الرسمية. الانتحال تعبير عن الإبداع الفردى والجماعى، ورفض للتكرار والتقليد والتبعية لتراث القدماء دون مساهمة كل جيل. الكتابة اثبات لوجود الحاضر، وإضافة الى تراث الماضى. فأنا أكتب إذن أنا موجود. الكتابة المنتحلة قياس فى الكتابة، إبداع قياسى. النص الصحيح هو الأصل، وظروف العصر الجديد هو الفرع. والنص المنحول نتيجة لقياس ظروف العصر أى الفرع على معنى النص الصحيح أى الاصل نظرا للتشابه بين النص الأول والظرف

(١) المصدر السابق ص ٩٧

الثاني. فإذا قال المسيح أن نسبة الإيمان الصحيح إلى الإيمان الكاذب كنسبة السمكة الحقيقية فى شبكة الصياد الى أعشاب البحر فيبدع النص المنحول قياسا على هذا المثل إن نسبة الإيمان الصحيح إلى الإيمان الكاذب كنسبة الحجر الثمين إلى الحجر الصوان أو كنسبة الذهب الصحيح إلى النحاس الأصفر، أو الجوهرة إلى الحجارة أو الورد إلى الشوك أو الأرز إلى الحصى أو القمح إلى الحنظل. المعنى واحد وإن اختلفت الأمثلة طبقا للبيئات البحرية والزراعية والجبلية. وإذا فهم سليمان لغة النحل والهدهد فى النص الصحيح فإنه يفهم أيضا لغة باقي الحشرات والطيور والهوام والسباع فى النص المنتحل. لا يوجد هنا خروج على النص الأول بل إمداد له وتقوية لمقصده. وإذا قام الرسول بلمس الشجرة اليابسة فأصبحت خضراء فى النص الصحيح، فإنه يلمس الضرع الجاف فيمتلىء باللبن، ويلمس الأرض الصفراء فتتحول الى خضراء فى النص المنحول. وإذا سبح الحصى بين يديه فى النص الصحيح فإن كتف الشاه يكلمه ويحذره انه مسموم، وحفيف الشجر يهامسه فى النص المنحول. وإذا سار رسول على الماء فى النص الصحيح فإنه يسير على الهواء فى النص المنحول. ويستمر القياس الأبداعى حتى يسير على القمر، ويتجول بين الكواكب والأقمار[1]. الكتابةالأولى قيد بالرواية، والكتابة الثانية تحرر بالخيال الأبداعى للفرد والجماعة. الكتابة الأولى موت، والكتابة الثانية حياة.

والكتابة من حيث الفهم نوعان: ظاهر ومؤول، حقيقة ومجاز، محكم ومتشابه، مجمل ومبين، مطلق ومقيد، عام وخاص. الشق الأول من هذا المنطق اللفظى لفظ واحد، يعبر عن معنى واحد، ويشير الى شيء واحد، أقرب إلى العلم والمنطق. والشق الثانى لفظ واحد يعبر عن معنيين ويشير إلى شيئين أو أكثر، أقرب إلى الأدب والفن. الكتابة الأولى تعتمد على المقولات، والثانية على الصور الفنية. الأولى تنظير، والثانية تخييل. يستعمل العلم والمنطق الكتابة الأولى، بينما يستعمل الدين والفلسفة الكتابة الثانية.الحقيقة والظاهر والمحكم والمبين والمقيد نواة المعنى المرتبط بالاشتقاق، فى حين أن المجاز والمؤول والمتشابه والمجمل والمطلق يتغير بتغير مستويات الكاتب أوالقارىءوأحوال العصر. ليس الشيء مدركا حسيا فقط أو مقولة عقلية فحسب بل هو أيضا صورة فنية[2]. إذا لا تتم علاقة الإنسان بالعالم من خلال الحس فقط أو من خلال العقل فحسب بل أيضا من خلال الوجدان. البعد الجمالى بعد

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الرابع: النبوة والمعاد، الفصل التاسع: النبوة تصنيف المعجزات ص ١٦٦ – ١٨٢ مدبولى ، القاهرة ١٩٨٨..

(٢) انظر دراستنا: الشئ تصور هو أم صورة؟ «ابداع»، ديسمبر ١٩٩١ وهو منشور فى الجزء الثانى.

معرفى وعملى فى آن واحد، يعطى امكانيات أكثر للمعرفة، ويجنّد الناس للفعل. اللون الأحمرللثور والتمرد، واللون الأخضر للزراعة والنماء، واللون الأسود للظلم والحداد، واللون الأبيض للسماحة والعفو. لا يعيش الإنسان فى هذا العالم عالماً فقط يعتمد على الحس أو فيلسوفياً فقط يعتمد على العقل بل شاعراً يتعامل مع الصور الفنية. الإنسان شاعر الوجود و«اللغة منزل الوجود» كما يقول هيدجر. الصورة الفنية أسرع فى الفهم، وأدخل إلى القلب، وأبلغ فى الإقناع، وأسرع فى الأثر. أما المؤول فإنه يكشف عن مستويات الفهم المختلفة طبقا لأعماق الشعور واختلاف الثقافات. يفرز المؤول دلالات جديدة طبقا للذات العارف ومستواها فى الفهم ودرجتها فى العمق. أما المتشابه، فإنه يكشف عن البعد الاحتمالى فى فهم النص ليسمح بفردية فى التفسير وشخصية فى الفهم. ليس السلوك حسابا رياضيا حتميا بل يتم وفقاً لاحتمالات عدة قائمة على حرية الاختيار. أما المبين فهوتحويل الاحتمال إلى ترجيح، ومساعدة فى الاختيار عن طريق البيان النظرى. وأما المقيد فإنه يكشف عن بعد الزمان والمكان. فالنص تاريخى فى أحد مرتكزاته، يسير فى العالم كالمخروط أو كالمثلث المتساوى الساقين، رأسه المدبب الى أسفل وقاعدته العريضة الى أعلى. هو المحيط المتحرك بالنسبة للمركز الثابت فى الدائرة. أما الخاص فإنه يكشف عن فردية التفسير، وأن من النصوص ما ينطبق على شخص أو أشخاص بأعيانهم دون غيره أو غيرهم، فالناس لاتتشابه ولا تتوازى، ولاتوجد على التبادل. المعنى الواحد قيد، والمعنى المزدوج تحرر. المعنى الواحد ثبات، والمعنى المزدوج تحول. الظاهر والحقيقة والمحكم والمبين والمقيد الخاص موت، والمؤول والمجاز والمتشابه والمجمل والمطلق حياة. ويبدو هذا الازدواج فى «مأساة الحلاج» فى المحاكمة فى حوار قاضى السلطان أبو عمر وقاضى الحق ابن سريج:

أبو عمر: والأقوال الغامضة المشتبهات القصد

ابن سريج: الوالى والقاضى رمزان جليلان للقدرة والحق[1]

أبو عمر: هل هذا أيضا من أحوال الصوفية أمر يستخفى خلف الألفاظ المتشابهة[2]

أبو عمر: تؤدى هذى الألفاظ المشتبهة بالفقراء الى نبذ الطاعة[3]

والكتابة من حيث المنهج نوعان: كتابة تأتى عن طريق الاستنباط، استنباط النتائج من المقدمات وتعتمد على الاستدلال، ومقياس صدقها فى تطابق النتائج مع المقدمات. وكتابة

---

(١) صلاح عبد الصبور: مأساة الحلاج ص ١٥٠

(٢) المصدرالسابق ص ١٦٥.

(٣) المصدر السابق ص ١٧٢.

أخرى تأتى عن طريق استقراء الجزئيات من أجل الوصول إلى قوانين كلية تندرج هذه الجزيئات تحتها طبقاً لإطراد الحوادث وتماثل الجزئيات. وقد تتفق النتائج فى الحالتين إذاكانت المقدمات فى الاستنباط مستقرأة فى الواقع، وإذا كان الاستقراء تاما يسمح بالتعميم فلا فرق بين التنزيل والتأويل من حيث النتائج إنما الخلاف فى المنهج. كلاهما يتعامل مع الواقع أو التجربة الحية وانما على نحويين مختلفين، استنباط من مقدمات يقينية فى الأول، واستقراء للشواهدوالقرائن فى الثانى. وإذا كان التناقض قد وقع بينهما فى الغرب، بين ديكارت وبيكون، بين العقم والانتاج، بين الصورية والمادية، بين التحليلية والتركيبية، بين العقليةوالحسية، فقد تم الجمع بينهما فى علم أصول الفقه، استنباط العلل من الأصول ثم استقراؤها فى الفروع. الأولى كتابة المناطقة والفلاسفة والفقهاء والثانية كتابات الصوفية والعلماء. وقد غلبت على كتاباتنا فى الفكر العربى المعاصر الكتابة الأولى، الكتابة من معارف معلومة سلفاً قبل البحث عنها، أفكار موروثة أو آراء منقولة واستنباط أحكام منها ثم فرضها على الواقع فلا تطابقه، فترفض الواقع وتدينه أو يرفضها الواقع إذاكان عصيًا. كثرت الشعارات فى ثقافتنا المعاصرة نستنبط منها نظمنا السياسية والاجتماعية، وغابت الإحصائيات الدقيقة من مكونات الواقع فظل بعيدا عنا لا نفهمه ونعجز عن التعامل معه. قد يكون ذلك أحد الموروثات الثقافية القديمة فى شمول العلم الكلى وأفضليته على العلوم الجزئية. فالله يعلم الكليات، ويعلم الجزئيات بعلم كلى. ومع ذلك فقدكانت الكتابة الأولى أقرب إلى الأمان والإيمان نظراً لأنها تبدأ من مقدمات يقينية غير قابلة للشك مثل المقدمات الرياضية التى لا تخيف أحدا أو العقائد الإيمانية التى يسلم بها الجميع. لذلك كان ديكارت صديقا لرجال الدين. واستعمل مالبرانش وليبنتز المنهج الاستنباطى لتبرير العقائد. فالعقل يقبل أكثر مما يرفض، ويبرر أكثر مما ينقد فى هذا لنوع من الكتابة. فإذا رفض العقل فإنه يعتمد فى ذلك على معطيات الواقع والتاريخ مثل كتابة اسبينوزا. أما الكتابة الثانية فقد كانت أقرب إلى الرفض والشك فى الموروث مثل كتابة بيكون ولوك وهوبز وهيوم وكل التيار التجريبى الذى يبدأ بمعطيات الحس دون المسلمات الرياضية أو العقائدية. وكما قد يبرر العقل دائما أو يثور فكذلك الحس قد يثور دائما أو يبرر كما هو الحال فى الوضعية التى تبرر الواقع دون رفضه أو تغييره[١] . وما زالت ثقافتنا ترى أن الاستنباط، أى أخذ معارف جديدة من معارف قديمة، أقرب إلى الإيمان من الاستقراء

---

(١) انظر دراستنا: العقل والثورة عند ماركوز، قضايا معاصرة، الجزء الثانى: فى الفكر الغربى المعاصر ص ٤٦٦– ٥٠٢، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧.

الذى يأخذ معارف جديدة من الواقع مع نقد الموروث، مع أن للواقع الأولوية على الوحى فى أسباب النزول، والزمان والمكان لهما الأولوية على عموم التشريع فى الناسخ والمنسوخ[1] . الكتابة الأولى كتابة بالقلم، بينما الكتابة الثانية كتابة بالدم. الأولى تؤدى الى المناصب، والثانية تؤدى إلى السجون.

والكتابة من حيث العلاقة بالواقع نوعان. الأولى تطير فوقه ولاتمسه أو تتراكم فوقه، طبقات فوق طبقات، لا تؤثر فيه ولا تحركه بل تكون عبئا عليه وستارا يحجب رؤيته. والثانية تنخر فى الواقع، وتدخل فيه وتحركه وتدفعه وتحلله وتكشف عن عناصره المكونة من أجل إعادة تركيبه على نحو أفضل. الكتابة الأولى تشبه الطلقات الفارغة، بينما الثانية التصويب فى المليان. الأولى معلومات، والثانية علم. الأولى نظر أجوف مجرد عن العمل والممارسة، والثانية تحريك نظرى وممارسة عملية. الأولى كتابة فى ذاتها، وسيلة وغاية، تحصيل حاصل، كلام دون إشارة، قول دون تبليغ، أصوات بلا معان، كم دون كيف، بدن بلا روح، مياه راكدة دون مصب. والثانية كتابة لغيرها، وسيلة إلى غاية، كشف جديد، علامة وإشارة، إعلان وتبليغ، دلالات ومعانى، كيف قبل الكم، وروح قبل البدن، ومياه جارية نحو المصب. الأولى تبغى الأمن والسلامة، والثانية مخاطرة ومجازفة. الأولى إبراء ذمة، وعجز عن المواجهة، أضعف الإيمان. والثانية عهد ذمة، وإحساس بالواجب والمسؤولية، وإيمان الشهداء. الأولى مثل الأيديولوجية الألمانية التى حاول بها اليسار الهيجلى تغيير ألمانيا، والثانية مثل البيان الشيوعى الذى يريد تغيير ألمانيا بالفعل والذى كان وراءكوميونة باريس فى ١٨٤٨ .الأولى تؤهل للمناصب الرفيعة و للقيادات والمراكز السلطانية، والثانية تؤدى إلى السجون والمعتقلات. الأولى موت الأحياء، والثانية حياة الأموات[2] .

والكتابة من حيث المصدر والنشأة نوعان: الأولى كتابة العلماء الذين يعتمدون على العقل أو المعارف التاريخية السابقة القائمة على التحصيل، والثانية كتابة أصحاب الأذواق الذين يعتمدون على تجاربهم الشخصية. الأولى فتاوى الفقهاء، والثانية مواجيد الصوفية. ومن هنا نشأ الصراع بين الفريقين. الأولى كتابة من الخارج إلى الداخل، والثانية كتابة من الداخل إلى الخارج. الأولى نقل من ميت عن ميت، كما يقول ابن عربى، والثانية

---

(١) الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، فى الإسلام والحداثة ص ١٣٣– ١٧٥ دار الساقى، لندن ١٩٩٠. وهو أول بحث منشور فى هذا الجزء.

(٢) رسالة الفكر، فى قضايا المعاصرة، الجزء الأول، فى فكر المعاصر ص ٣–١٦ دار الفكرالعربى، القاهرة ١٩٧٦

مشافهة بين حي وحي. الأولى مهنية رسمية تمحى الشخصية الفردية فيها، لا تتغيرمن زمان إلى زمان، ولا تتبدل من مكان إلى مكان، مثل المعارف الرياضية والقوانين العلمية. والثانية شخصية فردية، مرتبطة بحياة أصحابها ومصائرهم. الأولى كتابة بالعقل، والعقل واحد. والثانيةكتابة بالوجود، والوجود متفرد. كتب أفلاطون وأرسطو وكانط وهيجل فى النوع الأول بينما كتب سقراط وأوغسطين وديكارت وكيركجارد وماركس ونيتشه ومعظم فلاسفة الوجود فى النوع الثانى. الكتابة الأولى حلول، والكتابة الثانية أزمات. الأولى عقل، والثانية انفعال. الأولى هدوء وطمأنينة، والثانية قلق وهم. الأولى لا شأن لها بالسير الذاتية لأصحابها، والثانية سير ذاتية، لا فرق فيها بين الكتابة والكاتب، بين النظريةوالحياة، بين الرأى والشخص. تعرف الفلسفات من السيرالذاتية كما عرفت فلسفة أوغسطين فى الزمان من الاعترافات وفلسفة كيركجارد وجابريل مارسل وبول هنرى نيومان من اليوميات الميتافيزيقية، وكما تعرف فلسفة زكى نجيب محمود من قصة نفس وقصة عقل و«حصاد السنين». الأولى موضوعية والثانية ذاتية. الأولى باردة، والثانية حارة. الأولى من أبوللو، والثانية من ديونيزيوس. وفى هذا السياق يروى الصوفية عن الحلاج مأساته فى النوع الثانى.

لا تبغ الفهم أشعر وأحس

لا تبغ العلم... تعرف

لا تبغ النظر... تبصر[1]،

ثم يقول الواعظ فى النوع الأول:

والعاقل من يتحرز فى كلماته

لا يعرض بالسوء

لنظام أو شخص أو وضع أو قانون أو قاض أو وال أو محتسب أو حاكم[2]

ويرد الحلاج بالنوع الثانى:

الحب الصادق

موت العاشق[3]

---

(١) صلاح عبد الصبور فى مأساة الحلاج .

(٢) المصدر السابق ص ٨٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٤ .

ويقول أيضا :

فلم يسعد العلم قلبى بل زادنى حيرة واجفة(١)

وفى حوار بين العلم والعشق يقول محمد إقبال:

قـال لى العلم غرورا إنما العشق جنون

قال لى العشق مجيبا إنما العلـم ظنين

لاتكن سوس كـتاب يـا أسيرا للظـنون

فمن العشق شهود

ومن العلم حجاب ،

من لـهيب العشـق ثـارت ثـورة فـى الكـائنـات

وشهود الذات للعشق، وللعلم الصفات

ومـن العـشـق ثـبـات وحـيـاة ومـمـات

عـلمـنا سـؤل جـلى

عشقنـا خافى الجواب

معجزات العشق ملك زانـه فقـر وديـن

وعبيد الـعشـق أدنـا هم له عرش مكين

ومـن العشـق زمـان ومكـان ومـكـين

إنما العشـق يقـين

وبـه يفتـح بـاب

ألفـة المـنزل فـى شرع من الحب حرام

خطر البحر حلال راحـة الـسرب حـرام

خفقة البرق حلال وفـرة الحـب حـرام

علمنا نسل الكتـاب

عشقنا أم الكتاب(٢)

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٨

(٢) محمد إقبال: ضرب الكليم، ترجمة عبدالوهاب عزام ص ١٢ ، مطبعة مصر القاهرة ١٩٥٢

والكتابة من حيث التحرر نوعان. كتابة تقيد وتلزم وتوجب، وكتابة تحرر وتطلق السراح. الأولى تزيد الهم، وتثقل على القلب، والثانية تزيح الهم وتفرج الكرب. الغرض من الأولى الإحكام والسيطرة والمنع والقهر والأمر والزجر، والغرض من الثانية التحرر والانطلاق، إزاحة العوائق، إسقاط السدود. الأولى كتابات الشريعة والقانون واللوائح والقواعد والبنود، قانون العقوبات، لوائح المؤسسات، نظم الشركات، الأعراف الاجتماعية والآداب الشكلية التى تحد من الفعل من أجل تنظيمه، وتحكم القيد من أجل السيطرة على الفعل. والثانية كتابات المجددين والمصلحين والثوار التى تزيح القوانين عن الواقع المتغير. فالثورة قانون الواقع المتحرك كما أن اللائحة التنظيمية قانون الواقع الساكن. التوراة قيد بالقانون، والإنجيل تحرر من القيد، إعلان العودة إلى البراءة الأولى، المحبة والتسامح. الشريعة قيد عند الفقهاء، والحقيقة تحرر عند الصوفية. فلو عاش الإنسان تحت قيد الحرام والواجب والغرض لنفق ومات، ولو عاش حياة العشق والحلال والمباح والعفو لتحرر وخلد. وفى ذلك يقول الشاعر محمد إقبال:

إن سرت في اللحون دعوة موت   حرم الناى عندنا والرباب[1]

وهذا هو معنى نشيد الفرح عند شيلر الذى يوحد ما فرقته القواعد. وهذا هو معنى الإيمان بالله عند الحلاج الذى يؤدى الى التحرر لا إلى القيد إذ يقول:

أين الله؟

والمسجونون المصفودون يسوقهمو شرطى مذهوب اللب

قد أشرع فى يده سوطا لايعرف من فى راحته قد وضعه

من فوق ظهور المسجونين الصرعى قد رفعه

ورجال ونساء قد فقدوا الحرية

تخذتهم أرباب من دون الله عبيدا سخريا[2] .

ويقـول أيضـا:

يا شبلى

الشر استولى فى ملكوت الله

حدثنى... كيف أغض العين عن الدنيا

إلا أن يظلم قلبى[3]

(١) المصدر السابق ص ٩١
(٢) صلاح عبد الصبور: مأساة الحلاج ص ٣٥
(٣) المصدر السابق ص ٣٦

وأخيرا، الكتابة من حيث علاقتها بالسلطة نوعان: كتابة بالقلم وكتابة بالدّم، كتابة بالأسود وكتابة بالأحمر، كتابة على الورق وكتابة فى التاريخ. الكتابة الأولى تعطى لصاحبها الوظيفة والمنصب والجاه والمال والسلطان، والكتابة الثانية تؤدى بصاحبها إلى السجن والتعذيب والاستشهاد. الأولى ترضى السلطان كما هو الحال فى فتاوى فقهاء السلطة، والثانية تدافع عن حقوق العامة ومصالح الناس كما هو الحال لدى فقهاء الأمة. وقد كانت تهمة الحلاج من فقهاء السلطان أنه كان فقيها للعامة. وليس من فقهاء السلطان. فالله والسلطان، أبانا الذى فى المباحث شخص واحد.

ابراهيم بن فاتك: هذا رجل يلغو فى أمر الحكام

ويؤلب أحقاد العامة.[1]

الحلاج: ماذا نقموا منى...

وأقول لهم إن الوالى قلب الأمة

هل تصلح إلا بصلاحه[2].

ويقول مداح السلطان:

هيا احملنى للقصر الأبيض

كى امدح مولانا والى الشام

بمعلّقة من قافية اللام

وأعود بمهر وفتاة وغلام[3].

ويقول فقيه السلطان أبو عمر:

الآن عدو لله وللسلطان يؤدب[4].

ويرد الحلاج :

الحلم جنين الواقع

أما التيجان

---

(١) المصدر السابق ص ٤٢ .

(٢) المصدر السابق ص٤٣ .

(٣) المصدر السابق ص ١٠٠ .

(٤) المصدرالسابق ص ١٣٠ .

فأنا لا أعرف صاحب تاج إلا الله

والناس سواسية عندى

من بينهم يختارون رؤوساً ليسوسوا الأمر

فالوالى العادل

قبس من نور الله ينور بعضا من أرضه

أما الوالى الظالم

فستار يحجب نورالله عن الناس

كى يفرخ تحت عباءته الشر(١).

ويقـول أيضـا :

لا يفسد أمر العامة الا السلطان الفاسد

يستبعدهم ويجوعهم(٢).

الكتابة الأولى باليد، قول باللسان دون اعتقاد واقتناع، والكتابة الثانية تعبير اعتقاد. الأولى تتغير بتغيير العصور والازمان والنظم الاجتماعية والسياسية، تبغى تبرير نظم الحكم، والثانية تبغى مهما تغيرت العصور، وتبدلت الأحوال، نموذجا على شهادة العصر. الأولى ما أكثر منها فى الأسواق، والثانية نادرة صعبة المنال. الأولى كتابات الدعاة وأجهزة الأعلام فى كل عصر والتكسب بالعلم وقصائد المديح للولاة والأمراء، والثانية كتابات المصلحين والثوار وبيانات المعارضة ومنشورات الأحزاب السرية. الكتابة الأولى وظيفة، والكتابة الثانية رسالة. الأولى كلمة فى الهواء والثانية فعل فى التاريخ. الأولى شهادة زور وبهتان، والثانية شهادة صدق على العصر واستشهاد فيه. فالشاهد شهيد، والشهيد شاهد. الشاهد هو الذى يصدق القول، والشهيد هو الذى يصدق الفعل. الشاهد يشهد على غيره، والشهيد يشهد على نفسه كما هو واضح فى فعل استشهد المنعكس على الذات. كان سقراط الباحث عن الإله الحق والفضيلة الحقة شاهدا وشهيدا. وكان جيوردانو برونو الباحث عن نظام جديد للكون شاهدا وشهيدا. وكان مارتن لوثر كنج المدافع عن المساواة بين البشر دون فرق فى لون أو عرف شاهدا وشهيدا.

---

(١) المصدر السابق ص ١١٣- ١١٤

(٢) المصدر السابق ص ٦٤

وحينما أسلمه السلطان للقضاة

ورده القضاة للسلطان

ورده السلطان للسجان

ووشيت أعضاوه بشمر الدماء

تم له ما شاء

هل نحرم العالم من شهيد[١]؟

ويقول مقدم مجموعة الصوفية واصفاً الحلاج:

كان يقول:

إذاغسلت بالدماء هامتى وأغصنى

فقد توضأت وضوء الأنبياء[٢]

إن الدليل على صدق الإيمان ليس هو الدليل النظرى بل هو الدليل العملى. وإن الأدلة على وجود الله ليست هى أدلة الفلاسفة بل استشهاد المؤمنين الأوائل. الكتابة بالقلم قد تكثر وتتبدل، والكتابة بالدم لا تكون إلا مرة واحدة. فالساكت عن الحق شيطان أخرس، وإن أعظم شهادة كلمة حق فى وجه إمام جائر. الكلمة والموت صنوان[٣]. فالكتابة شهادة

المجموعة: قل لى.. ماذا كانت تصبح كلماته لو لم يستشهد؟[٤]

ويقول ابن سريج:

إن الكلمات إذا رفعت سيفاً فهى السيف[٥]

الكلمات إذن تقتل، تقتل الشهيد بعد أن تقتل الحكام، تقتل المتكلم حقيقة، وتقتل الحاكم الظالم مجازا. فقتل الحاكم الظالم فضحه بالكلمات:

التاجر: هل فيكم جلاد؟

المجوعة لا، لا

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠

(٢) المصدر السابق ص ١٨

(٣) الكلمة والموت عنوانا الجزأين فى مسرحية «مأساة الحلاج»

(٤) المصدر السابق ص ٢٢

(٥) المصدر السابق ص ١٤٩

التاجر: أبأ يديكم؟

المجموعة: لا بالكلمات

التاجر: قتلوه بالكلمات، ها ها ها

مقدم للمجموعة: أقتلناه حقا بالكلمات[1]؟

يموت المتكلم، وتبقى الكلمات، فالبدن يفنى، والكلمات تبقى، فالكلمات هى الروح. والشخص ينسى، وتبقى الكلمات فى الذكرى

المجموعة: قتلناه بالكلمات

أحببنا كلماته

أكثر مما أحببناه

فتركناه يموت لكى تبقى الكلمات[2]

ويقول الحلاج أيضاً:

لا يعنينى أن يرعوا ودى أو ينسوه. يعنينى أن يرعوا كلماتى[3]

ويقول:

أما كى تحيى الروح فيكفى أن تملك كلماته[4]

ويسأل الثانى:

وبماذا تحيى الأرواح؟

ويجيب الحلاج:

بالكلمات[5]

إن الكلمات تعبر عن طبيعة الإنسان وحبه للعلم وتعبيره عن الحق وميله إلى الشهادة. فهى تعبير عن البراءة الأصلية قبل أن تفسدها المصالح والعلاقات الاجتماعية.

---

(١) المصدر السابق ص ١٣

(٢) المصدر السابق ص ١٦

(٣) المصدر السابق ص ٤٦

(٤) المصدر السابق ص ١١١.

(٥) المصدر السابق ص ١١٢

وتقول إحدى الشخصيات فى مأساة الحلاج:

إنى يوما كنت أحب الكلمات

لما كنت صغيرا وبريئا[١]

والغاية من الكلمات الإصلاح والتغير الاجتماعى، والدفاع عن الحق، وكشف الظلم، تذكرة للناس وتوعية لهم. وفى ذلك تقول مجموعة من الصوفية عن الحلاج:

كنا نلقاه بظهر السوق عطاشا فيروينا من ماء الكلمات[٢]

وقد يظل الواقع عصيا عن التغيير ويتم استئصال الكلمات. إذ يتساءل السجين الثانى:

قل لى... هل تصلحهم كلماتك؟[٣]

وتبقى الكلمات مع الشهداء، صحبة واحدة، واقع واحد مع العالم. فالكلمات وقائع، والحروف عوالم، والحق خلق. إذ يقول الحلاج:

أصحابى آيات القرآن وأحرفه

كلمات المحزون المهجور على جبل الزيتون

أحياء الأموات، الشهداء الموعودون

فرسان الخيل البلق ذوو الأثواب الخضراء

آلاف المظلومين المتكسرين[٤].

فمتى تنحسر عن حياتنا الكتابة بالقلم، ونرتوى بالكتابة بالدم؟ متى تكون الكتابة شهادة، والكاتب شهيدا؟ ففى الشهادة تكمن الحرية[٥].

---

(١) المصدر السابق ص ١١٤

(٢) المصدر السابق ص١٧

(٣) المصدر السابق ص ١١٧

(٤) المصدر السابق ص ٥٠

(٥) اعتمدنا كشواهد فى هذه الدراسة أساسا على مأساة الحلاج لصلاح عبد الصبور «مؤسس فصول»، تحية له فى ذكراه العاشرة.

(٥)

الرسم باللغة والتفكير بالجسد

قراءة فى رواية «هوس البحر» لراوية راشد

أولا - بين الفلسفة والأدب

ليس غريبا على الفقهاء الاشتغال بالأدب. وإن عبد القاهر الجرجانى الذى كتب «أسرار البلاغة» هو نفسه الذى كتب «دلائل الاعجاز». وابن حزم الذى كتب «الاحكام فى أصول الاحكام» و «الفصل فى أهل الأهواء» «والملل والنحل» هو نفسه الذى كتب «طوق الحمامة» من أفضل ما كتبه العرب فى الحب والغزل. وسيد قطب من كبار المفكرين الاسلاميين المعاصرين هو الذى كتب «النقد الأدبى، أصوله ومناهجه»، «التصوير الفنى فى القرآن الكريم»، «مشاهد القيامة فى القرآن الكريم». فلا ضير أن يشتغل الفقيه أو المفكر الاسلامى بالأدب من منظور التراث الجامع والمفكر الشامل. وقد كانت ألقاب القدماء لشخص واحد: الفقيه، المحدث، المفسر، العالم، الحافظ، الأديب، الاصولى، الحكيم... الخ.

والتراث الأدبى انما هو تطوير واستئناف للتراث الدينى بعد أن ورث القرآن الكريم مركز الحضارة العربية بدلا من الشعر. وقد امتد هذا الجمع بين الأدب والفكر عبر تاريخنا القديم حتى محمود أمين العالم فى مؤلفاته العديدة فى النقد الأدبى وزكى نجيب محمود الحاصل على جائزة الدولة التشجعية فى الفلسفة وجائزة الدولة التقديرية فى الأدب.

والتراث نصوص مدونة، والنصوص الدينية أو فلسفية أو تشريعية أو تاريخية أو أدبية. وعلم النص علم واحد «الهرمنيطيقا». ومشاكل النص واحدة من حيث القراءة والتأويل، الفهم والتفسير، السرد والرواية، واللغة ومبادئها. وكانت الأساطير اليونانية هو الجذر المشترك بين الأدب اليونانى والفلسفة اليونانية. وإن مبحث المقولات (الالفاظ) والعبارة (الجملة) أولى كتب منطق أرسطو، والخطابة والشعر آخرها. وكتب أوغسطين أكبر فيلسوف فى عصر آباء الكنيسة «التثليث» وفى نفس الوقت كتب «الموسيقى» جامعا بين الفلسفة والأدب.

مجلة القاهرة ، العدد ١٢٧ يونيو ١٩٩٣.

واستأنفت العصورالحديثة نفس الاتجاه منذ «محاولات» مونتانى وكتابات فلاسفة التنوير فولتير وروسو ومونتسكيو. ووضع كانط علم الجمال الحديث. ونظر هيجل للفلسفة والأدب، للفكر والفن فى «ظاهريات الروح». وجعل شوبنهور الفن طريقاً للخلاص. وعند نيتشه تداخلت الفلسفة والأدب فى «نشأة التراجيديا» و«هكذا تكلم زرادشت». وأصبح الأدب أداة تعبيرفى الفلسفات الغربية المعاصرة خاصة الفلسفة الوجودية عند سارتر، ومارسل، وسيمون دى بوفوار، وأونامونو، وأورتيجا اى جاسيه. وحاليا اللسانيات جذر مشترك بين الفلسفة والأدب، والبنيوية منهج مشترك بينهما. والحداثة وما بعد الحداثة ظواهر فلسفية وأدبية وفنية عامة. ومن ثم ليس الأدب حكرا على احد بل هو داخل ضمن الفلسفة وأحد فروعها، إلا إذا كان الأمر صراعا على السلطة كما يحدث فى مجتمعنا القائم على الاستبعاد والعزل والذى تسوده الطائفية والعشائرية والقبلية. يتحول النقد الأدبى فيه أحيانا الى شللية، ويتحفز الناقد على النقد أو العمل الأدبى كما يتحفز على فريسة، رغبة فى الظهور، وإثارة للانتباه، ومزايدة على باقى النقاد أو تسلقا على أكتاف الغير.

والظاهريات التى انتسب اليها منذ اكثرمن ثلاثين عاما تعنى تحليل الظواهر باعتبارها تجارب معاشة لادراك معانيها المستقلة. ولما كان النص ظاهرة حية عند الكاتب والقارئ، فإنه يدخل فى موضوع الظاهريات. بل لقد تحولت ظاهريات النص الى علم مستقل هى الهرمنيطيقا والذى يتعامل مع النص من حيث هو نص فلسفى أو أدبى أو تاريخى أو قانونى. وقد قمنا بثلاثية الشباب فى ١٩٦٥«مناهج التفسير»، «تفسير الظاهريات»، «ظاهريات التفسير» فى هذا العلم[١]. وطبقت مدرسة «تاريخ الأشكال الأدبية» على الأناجيل الاربعة[٢]. تحليل النصوص إذن هو تخصص دقيق، ولست طارئا عليه. وتساءلت كثيرا: «هل لنا نظرية فى التفسير؟»، «أيهما اسبق، نظرية فى التفسير أم منهج فى تحليل الخبرات؟»[٣]، «مناهج التفسير ومصالح الأمة»، «اختلاف فى التفسير أم اختلاف فى المصالح؟»[٤]

---

(1) Les méthodes d'Exégèse, 8, Le Caire 1965; L'Exégèse de la Phénoménologie, Paris 1966, Le Caire1978; La Phénoménologie de l'Exégése, Paris 1966, Le Caire 1988.

(٢) دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة١٩٨٧ ص ٤٨٧– ٥٢٢.

(٣) قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكر المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ١٦٥– ١٧٢.

(٤)الدين والثورة فى مصر، الجزء السابع: اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ١١٧– ١٢٠.

ولما كنت انتسب الى المدرسة الاجتماعية فى الدين والفلسفة والأدب فإن النص الدينى أو الفلسفى أو الأدبى أو التاريخى أو القانونى يكشف عن البيئة الاجتماعية التى نشأ هذا النص فيها. النص جزء من تاريخ المجتمع. و«الدين والثورة فى مصر» بأجزائه الثمانية قراءة اجتماعية لتفسير النصوص. ولما كنت لا أفرق بين العلم والوطن فان النص عندى كاشف لعملية الابداع، موضوع العلم وللشعور بالوطن وتصويره. النص عندى له دلالة اجتماعية ووطنية قبل أن يكون نصا أدبيا أو نصا فى العلوم الانسانية والاجتماعية.

إن النقد الأدبى كان ولا يزال أحد فروع الفلسفة. وهو جزء مكمل للنقد الفنى الذى هو جزء من التذوق الفنى، أحد الموضوعات الرئيسية فى علم الجمال، أحد العلوم الفلسفية. فاذا انغلق النقد الأدبى على نفسه، وانفصل عن ينابيعه الأولى تحول إلى حرفة مصطنعة، ومهنة ضيقة، لا يستطيع التعامل مع العمل الأدبى الحى بكل غناه وثرائه. واذا ما انفتح بلا حدود ضاعت معالمه، وأصبح بين يدى رجال الصحافة والاعلام موضوعا للنقد والتجريح، وأداة للتشهير بالمؤلف والناقد.

والعمل الابداعى تعبير عن اللاشعور، وتجسيد للوعى المكبوت، يكشف عن صاحبه، ويعكس صورته كمرآة. ولما كنت مهموما بالنفس البشرية لمعرفة مكوناتها ومهتما بتحليل الوعى، وعيى ووعيى بالآخرين كان النص عندى كاشفاً عن نفس المؤلف مما يزيدنى علما بالنفس، ومعرفتى بالناس. وقديما قال أوغسطين وردد هوسرل من ورائه « فى نفسك أيها الانسان تكمن الحقيقة».

ومناهج النقد عديدة: المنهج الاجتماعى الذى يكشف عن المكونات الاجتماعية والسياسية للبيئة التى نشأ فيها النص، لا فرق فى ذلك بين النص الأدبى والنص الاجتماعى أو النص السياسى والنص التاريخى الافى درجة التصوير الفنى. ومنهج التحليل النفسى، يكشف عن مستوى اللاوعى عند الكاتب، فالكتابة هو اخراج اللاوعى المكبوت بصرير القلم. وهناك المنهج اللغوى الذى يحلل لغة العمل الأدبى. وقد استقل هذا الفرع من النقد فى علم الاسلوبية ومن ضمنها أساليب السرد فى أدب الاعتراف والسيرة الذاتية. وهناك أيضا تحليل الشخصيات ودلالتها على الوضع الاجتماعى والنضال الوطنى. وقد يكون الأدب فى النهاية بحثاً عن البطولة، حقيقة أم زائفة. وسواء كانت هذه الفرق المختلفة للدراسة مناهج أم مداخل أم قراءات فانها تهدف كلها الى الكشف عن النص، وتحاول فهمه ومعرفته، المنطوق منه أو المسكوت عنه.

ثانياً – هوس البحر بين أدب الاعتراف والسيرة الذاتية

« هوس البحر» ثانى عمل أدبى لراوية راشد بعد مجموعة القصص القصيرة الأولى، وأول رواية. تتكون من عشرين لقطة كأنها مجموعة من القصص القصيرة.

هى رواية مكتوبة بروح القصة القصيرة. لا يتجاوز حجمها مائة رثمانية صفحات (بعد حذف الصفحات البيضاء) يمكن اكمالها وإستئنافها فى حلقات متتالية. فتاة فى سن العشرين عام ١٩٧٧، عام زيارة الرئيس للقدس، ما مر بها من حوادث فى سن العاشرة عام ١٩٦٧، عام الهزيمة والترحيل من مدن القناة. ويمكن مواصلتها فى ثلاثية أو فى خماسية أو أكثر بنفس الروح وبنفس الاسلوب. كما أن دقة التصوير والرسم بالكلمات وغياب الحوار الطويل تجعلها أقرب إلى القصص القصيرة عند يوسف إدريس منها الى الرواية عند نجيب محفوظ. تتحول بسهولة إلى فيلم وكأنها سيناريو فى تتابع المشاهد فى خط دارمى متصل.

وهى أقرب الى أدب الاعتراف، الكتابة الداخلية، والسيرة الذاتية، وتيار الوعى. تبدأ بضمير المتكلم المفرد، ولكن دون اغراق فى الأنا فى الذاتية الباطنية ونسيان الواقع الاجتماعى الخارجى. هناك احالة مستمرة من الذات إلى الموضوع، ومن الموضوع إلى الذات، من الأنا إلى العالم، ومن العالم إلى الأنا، من الفرد إلى المجتمع، ومن المجتمع إلى الفرد. فعربات الكارو تمضع بقايا المدينة، تحمل لحمها المكشوف وتودع زمنا لن يعود (ص١٠)، «أحمل الحقيبة كأنى أحمل الدنيا فوق رأسى» (ص١١)، «كل الأشياء تتداخل فى صدرى» (ص١١)، «ضاق الهواء فى صدرى» (ص٧٤)، «رغم اختراق الشمس الشرسة لوجوهنا وأجسادنا كان قلبى بارداً» (ص١٠)، «تسلل هواء بارد إلى روحى» (ص١٧)، «تسلل صوت البحر أخيراً إلى أذنى» (ص٢٠). ولا يكون الموضوع المقابل للذات هو المكان وحده بل الزمان أيضا الذى يعكس على الذات قسوته، «شبح أم حولتها الأيام إلى عاهرة» (ص٢٢)، «زمن يمر فينقل عمرى ويمتص روحى» (٣٦). فالعالم فى الشعور ، والخارج فى الداخل «شعرت بشىء يضغط على صدرى» (ص٣٧). والكتابة تحرر، واطلاق الوعى الحبيس فى اللاوعى.

وبهذا المعنى تدخل الرواية ضمن ما يمكن تسميته بالواقعية الانسانية كتيار متميز فى الواقعية الاجتماعية. إذ يغلب على الرواية وصف أحاسيس الشخصيات أكثر مما يغلب تحليل الواقع الاجتماعى. يعكس الموضوع أحاسيس الذات، وتكشف الذات حياة الموضوع فى إحالة متبادلة تتم فى شعور الكاتب، الذات والموضوع.

ثالثا - الرسم باللغة والتصوير بالكلمات

لما كانت الرواية مجموعة من اللقطات القصيرة أو اللوحات الفنية فقد استعملت الكاتبة، عن وعى أو عن لاوعى طريقة «الرسم باللغة» أى استعمال اللغة أداة للتصوير وكأن اللغة فرشاة رسام يخطط بها لوحة تكتمل عناصرها بعد عدة حركات للفرشاة فى شتى الاتجاهات وهى أزمنة الفعل، وتداخل الأفعال والاسماء. تتسارع حركات الفرشاة فى جمل فعلية متلاحقة مثل حلقات المدفع الرشاش، يتداخل فيها الماضى مع الحاضر، الذكرى مع الوصف أشبه بتداخل لونين كما تتداخل الجملة الاسمية مع الجملة الفعلية أشبه بتقابل خطين. ولا تفصل الجمل النقاط بل عدة نقاط متتالية تدل على نهاية دفعة من الطلقات. تفصل بين الجمل نقطتان وليست نقطة واحدة كإيقاعات زمنية أو مسافات موسيقية، وحدات متتابعة أو قرعات طبول. تحولت الجمل والفواصل إلى لحن وايقاعات، وأصبحت اللغة موسيقى، والرواية سيمفونية رومانسية تقوم أساساً على اللحن والغنائية.

والشائع هو استعمال الماضى فى جمل قصيرة وضربات متلاحقة مثل: «مر النهار.. ترك المدينة تلم عورتها... يحيطها الدخان.. يلفها الزهول والخوف...» (ص٧)، «جاء الرحيل ضيفاً ثقيلا... مر بكل بيت.. طاف اللون الاسود...»(٧)، «أجهشت بالبكاء.. ضاع صوتى.. جريت إلى منزلنا..» (٨)، «وفقدت أمى... فتحت حقيبة يدها.. بحثت عن لا شىء ثم سحبت منها إيشارب لفت به شعرها الداكن بينما انساب ثوبها القصير» (ص٩)، «هبط الرجل، فملأتنى الشجاعة، وطلبت من زينب أن أنزل لقضاء حاجتى.. سرنا بين الحقول بضع خطوات، وإلى جوار شجرة تنشر عراءها وقفت.. تسلل هواء بارد إلى روحى نظرت إلي المكان، فامتلأت بالخوف، خمدت أصوات الطيور، دخلت الأوراق الخضراء من الحياة. مرت لحظات.... انتفضت عندما علت صرخة أمى، جرينا أنا وزينب.. »(ص١٧). وتتوالى طلقات المدفع؛ فعل وفاعل، مرة فى الأنا ومرة فى الطبيعة، مرة فى الداخل ومرة فى الخارج، «تسلل الضوء عبر قطرات المطر العالقة فى الاشجار فأعلنت عن صباح جديد، لم أذهب إلى المدرسة، قررت البقاء معها... إرتدينا ملابسنا وانتظرناه. فكرنا أن نبدد الوقت، عبرنا الشارع، وسرنا قرب الشاطىء. غرقنا فى صمتنا. طارت كل طيور النورس، واختفت بين السحب الرمادية، فاختنق غناؤها، وعلت صفارات السفن الراحلة.. لم نقو على الاستمرار فى السير، عدنا إلى صقيع صمتنا، وإتجهنا إلى المنزل،.. جلسنا ننتظره» (ص٣٤). وأحيانا تكون طلقات الرصاص المتتالية كدقات الساعة تصف الزمان «قبعنا فى حجرنا.. مرت ساعات وظلام الدنيا عالق بصدورنا.. مرت أيام والمدينة تلملم جراحها، وتلعق نزيف الأسى» (ص٤٥). كما تشبه طلقات المدفع نبض القلب دقاته عند سماع

خبر كالصاعقة، موت عبد الناصر «قفز محمود من سريره...صرخت ليلى، نظرت حولى فلم أشعر بالظلام الكثيف الذى ملأ الحجرة بعد ان انطفأ لهب المصباح، دق محمود بعنف على صدره، فغاب بكاء ليلى فى الظلام... ارتجف جسدى وأنا أشعل المصباح... ارتدى محمود قميصه، وسحب جرحه المفتوح فى قدمه، واتجه صوب الباب» (ص٤٩). كما تصف الدفعات الفعلية المتلاحقة علاقات الأفراد فى حركات سريعة كما كانت السينما قديما، سينما شابلن «أشار على درويش للطفل... جاء الصبى، فناوله ظرفا منتفخا بالنقود.. أخذه الصغير، وهرع إلى آمنة..أمسكت آمنة بالنقود، وألقتها فى الهواء ثم بصقت فى وجوهنا، وأغلقت المنزل» (ص٧٥- ٧٦). وكما لا توجد رابطة بين طلقة وأخرى كذلك لا توجد حروف عطف بين فعل وأخر إلا نقطتين «صرخت.. مصطفى.. مددت له يدى، لم يعبأ بها.. انحنى، وقبض على حفنة من الرمال، ودفعها فى وجهى..» (ص٧٨). ومن مجموع هذه الحركات السريعة تكتمل الصورة فى ذهن القارئ « حاول أن يرفع جسدى المكوم على الأرض، سقط إلى جوارى، إلتقت عيوننا، فامتلأت بالكراهية له ولنفسى.. مد يده لى.. أزحتها بعنف.. صرخت» (ص٩٥). حتى فى هذا الموقف الهادىء المستسلم يكون الوصف بنفس الطريقة السريعة «نهضت مستسلمة تماما لقواعد اللعبة. ارتديت ملابسى.. اشعلت سيجارة.. أعد لى قدحا من القهوة.. أخذ يثرثر.. تحدث عن محمود». (ص ١٠٦).

وأحيانا تكون طلقات الألفاظ من الفعل المضارع مثل «أغيب لحظات عن الوعى، أفر من موتى. وجسدى يرتعش فى كل الاتجاهات. أغمض عينى، فأرى أبى. يمد لى حبلا، أحاول أن أمسك به، فأسقط تحت عجلات القطار.. أمى تجرى خلف العربة» (ص ١٤). والمضارع يحول الحدث الى حقائق، والماضى إلى الحاضر، والتاريخ إلى بنية، والخارج إلى الداخل مثل « أغفو لحظة، وأنتفض على صورتها ثم أعاود الهروب بالنوم... تندفع وراء الطريق و تشير إلى العربة، فيذوب صراخنا» (١٦). وأيضا مثل «تضيق بنا الأرض،تضيق بنا أجسادنا... لا أدرى كم مر من الزمن»(١٩). يرسم الفعل المضارع صورة حية للواقع من خلال الرؤية وليس من خلال الذكريات «أغرق مع ليلى فى واجباتنا المدرسية.. أذهب معها إلى جدتها.. أهرب من سجن أيامى، ووجه أمى المتساقط يوما بعد يوم، أغيب فى عالمها الصغير، ومحمود يتردد علينا ليساعدنا فى استذكار الدروس... نجلس ساعات الظهيرة بين الكتب والأقلام.. تعد لنا زينب أكواب الشاى أو تضع البطاطا على مدفأة الغاز.. تتسلل رائحتها إلينا، فتتبدد برودة الشتاء... وأنا وأمى نجلس فوق بركة من الماء العطن، نشعر دائما بالخجل لأن ملابسنا مبتلة.. نأكل من فتات ليالى عماد فكرى الصاخبة، ولا نتساءل عن

مصير اليوم القادم، والكوابيس تحاصر أحلامى فلا يقربنى النوم.. فى الليل استمع الى أصواتهم من خلف كل الأبواب التى أغلقها حول نفسى فتظهر وجوههم أمامى كل لحظة كالفضيحة (ص٤٠). ويمكن التعبير عن الماضى بالحاضر، وعن الذكريات بالرؤية. فالماضى حاضر يتجسد مثل «يزحف الخريف قبل موعده، فنمتلىء بالضباب، تسيل ذاكرتى مثل صلب مصهور، فأعود الى مدينتى السويس والأصوات التى غابت. أسمع صوت خالتى آمنة وصوت مصطفى، أفتش عن نفسى بينهم، فلا أجد لها ملامح، أتحسس روحى فلا ألمس إلا شظايا الحطام الذى أصابنا»(ص ٦٠).

وأحياناً يتداخل الزمنان الماضى والمضارع فى نفس الجملة فتتحول السيرة الذاتية من مجرد تاريخ إلى كائن حى، ومن مجرد استدعاء للذكريات، إلى واقع مشاهد مثل «أمام الباب وقفت أمى مثل شجرة الورد كلها ألوان، ورائحتها نافذة كأن شيئاً لا يعنيها. فتحت حقيبة يدها، بحثت عن لا شيء، ثم سحبت منها إيشارب لفت به شعرها الدكن بينما انساب ثوبها القصير يلف جسدها المستدير، يعلن عن تفاصيله الأنثوية بلا خجل» (ص ٩). والمضارع زمان حاضر يحدث فيه الزمن الماضى. الحاضر وعاء للماضى، والماضى يصب فى الحاضر «أيام تمر، وأنا أهرب من سجن حياتى حتى لا تعرف ليلى شيئاً عنى.. لكنها فاجأتنى بالزيارة.. كدت أسقط من الخوف وهى تتحسس برفق جدار حياتى، فتعرف زينب، وتعرف أمى، وتعرف عزت شومان.. ومنذ تلك اللحظة أصبحت ليلى نصف عمرى الذى أعيش بنصفه الآخر، تهدهد حزنى، وأداعب فرحها، تغزل من حبات الرمل الكامنة فى نفوسنا لآلئ، صغيرة، تبدد ظلمة الأيام»(ص ٢٨).

وأخيراً يتداخل المستقبل مع الحاضر والماضى فى تيار متصل للزمان. يستدعى الحاضر الماضى، ويثوثب الحاضر نحو المستقبل. «اتجهت أمى إلى النافذة ترقبه حتى غاب فى الطريق.. أمسكت يدى، وأخذت تراقصنى وهى تضحك، وهى غائبة فى نشوتها: سآخذك الليلة إلى المسرح. لقد ألحقنى عزت شومان بالعمل هناك. ضمتنى إلى صدرها وهى تغوص فى الأحلام.. رددت الكلمات كأنها تغنى، سأصبح ممثلة.. ممثلة مشهورة كمان.. استلمت لدفئى فى حضنها، وقلبى يقطر خوفاً من فرحها الذى تعلقت به مثل قشة، كى تنجو من شظايا واقعنا الرث وركام أيامنا المتناثرة»(ص ٢٤).

وكما ترسم الفرشاة باللغة عن طريق الأفعال كذلك تفعل عن طريق الأسماء والأشياء. الأفعال خطوط اللوحة والأسماء أشياؤها وموضوعاتها. «نفس الساحة التى كانت تضج بليالى سيدى الغريب... نفس الساحة وقد هدها النهار... نفس الساحة وقد امتلأت بصراخ

البشر.. واختناق الأنفاس.. أجساد تندفع هنا وهناك، الأيدى تفر من أصحابها، تتغلق بأى شيء، تتزاحم حول عربات اللورى المنتظرة..»(ص ١٣). البدء بالاسم قبل الفعل مواجهة مع الواقع ورؤية للأشياء قبل أن تدخل فى نسيج الخطوط بالأفعال «نزيف يخترن روحى، وجسد أمى يتساقط بين يدى عماد فكرى من الألم والحسرة.. حلم تحول إلى كابوس... مقايضة حلم بحلم.. ووهم بوهم.. طائر يتعجل الرحيل..»(ص ٣١). وتكون الأسماء أشبه بقذائف تتساقط فى ميدان قتال حتى يتحول إلى مجموعة من الحفر أو الأكوام تنبئ عن ميدان المعركة «بقايا من ملامح أبى ماتزال فى الذاكرة، رائحة البارود المنبعث من ضحكات الأطفال لحظة الرحيل، البحر المملوء برفات الأحلام، وجه مصطفى وخالتى آمنة وبقايا مدينتى المكسورة.. يد عزت شومان التى أعرف تفاصيلها وعدد عروقها وحجم أصابعها تتسلل إلى أحشائى فأكاد أختنق، عماد فكرى ورائحة دمه اللزجة، نغمات السمسية تختلط بصوت القنابل وصرخات القتلى، كرة من اللهب تملأ رأسى فأغيب عن الوعى»(ص ٦٢). ويتراص الأشياء تكتمل الصورة من خلال الأسماء بلا وصل أو رباط وبلا جمل أو أفعال: أعمدة الكهرباء المكسورة، واجهات المنازل المنزوعة، أطلال المدارس التى تناثرت أخشب مقاعدها.. اهتزاز السيارة يدفع آلاف الصور فى رأسى، تسع سنوات مرت على لحظة الرحيل، بقايا أشياء دفنتها استعيد اشباحها.. والمدينة مثل امرأة مستباحة، من يمد يده يقطع منها ما يشاء»(ص ٦٨).

وتتداخل الجملتان الفعلية والأسمية ليؤديان نفس الغرض، لا فرق بين الخط والشيء فى اللوحة: ينتفض جسد محمود وهو ينقل لنا يوماً ما بعد يوم ما يحدث فى الجامعة التى تحولت إلى قدر يغلى بالدم الطازج. آلاف الشباب يقفون على حافة الجرح معلقون بين انكسار الحلم ورفض الاستسلام للواقع. أمة يضيق جلدها بروحها المكسورة، تعجز عن مواجهة زمن رحل بكل الوعود، ولا تملك غير التعلق بأذياله.. كان على الجميع أن ينفضوا الرمال عن أجساد الشهداء، وأن يروضوا جراحهم بعد مرور عام ونصف على الانكسار»(ص ٤٣). الفعل والأسم لونان متداخلان لأكمال الصورة لنقيضين بلا مركب بينهما «يندفع نهر الغضب من الجامعة، فتسيل الارواح مثل حديد مصهور.. عربات الجيش تخترق الصفوف فتنتفض المدينة مثل قطعة حجر.. يرتفع دخان القنابل المسيلة للدموع فتختنق طيور النورس قبل أن تصل إلى شعاع الشمس.. ضباب السحب المعتمة يرمى ظله على الأجساد المكومة فى ميدان المنشية وطريق الكورنيش، فيتحول النهار إلى غيمة حالكة.. أصوات تتداخل يبتلعها هوس البحر، صباح انفجر فى البحر فتحول إلى

كتلة من الغضب»(ص ٤٤). ويقلل تداخل الفعل والأسم من رتابة الحدث، مرة ذاتاً ومرة موضوعاً، مرة من الأنا ومرة من العالم «بدأ الصيف مثل حيوان اليف ظهرت أظافرة فجأة.. البحر ساكن ولزوجة الجو تشيع القلق والاختناق.. لم يعد عماد فكرى مداوماً على المجئ إلينا، ودفع ذلك أمى للبحث عن عمل.. أى عمل!! محاولة الخروج من ذلك الطوق القابض على حياتنا..»(ص ٥١). وتكتمل الصورة مرة بالفعل ومرة بالشيء «وقفت السيارة أمام أحد الاكشاك الخشبية فى مدخل المدينة فأحدثت عاصفة من الغبار. قدم على درويش تصريح المرور إلى الضابط الذى أشار إلينا بالعبور»(ص ٦٩).

وصيغة التساؤل إنما تدل على تردد يد الرسام قبل أن يخط بالفعل أو يكّور بالأسم، اليد فوق اللوحة والفرشاة مصوبة عليها «هل انتصف الليل؟ هل بدأ ليل آخر؟»(ص ١٦). وكما يكون التردد فى الزمان يكون فى الأشخاص « هل جاء عزت شومان ليغير أقدارنا ويمنحنا لحظة سكينة مع الحياة؟ أم هو نورس تائه عبر سفينتنا استعداداً للرحيل؟»(ص ٢٧). وقد يكون الترد فى العلاقة مع الأشخاص «هل أحبنا عزت شومان؟ هل تعلق كالحلم على سارى علمنا المكسور، وسرعان ما لملم جناحيه، وفر بالفرح المهاجر بلا عودة؟»(ص ٣٠). وقد يكون التردد بين النفس وذاتها، تساؤل داخلى فى محيط هوس البحر «هل أنا مجنونة لأصدق هذا الرجل الجاهل؟ من يصدق أن الحرب ستنتهى؟ أو أننا سنكسب؟»(ص ٦٢).

أما الحوار فإنه قليل وقصير، عبارة أو عبارتان. يغلب على الرواية السرد. الحوار أذن والوصف عين. والرسم باللغة يتطلب العين كأداة أكثر من الأذن. لا يوجد آخر يتم الحوار معه بل هناك عالم تضيع فيه الذات، وتتحطم فى هوس البحر. وإن وجد الحوار فبالفصحى أكثر منه بالعامية على خلاف نجيب محفوظ الذى يغلب عليه أحياناً الحوار بالعامية. ولا توجد ركاكة فى التصوير إلا نادراً مثل «فتح صناديق بهجته وأفراحه للتعبير عن قدرة عند آمنة ومصطفى فى التعبير عن نفسيهما»(ص١٠).ولا توجد أخطاء فى اللغة إلا مرة واحدة، وقد تكون من الطباعة فى رفع خبر كان فى «كان عزت شومان لاعب ماهر»(ص ١١٠).

رابعاً – التفكير بالجسد

والسمة الثانية للرواية بعد الرسم باللغة والتصوير بالكلمات التفكير بالجسد والتعبير به كما هو الحال فى بعض الفلسفات الوجودية المعاصرة عند ميرلوبونتى وجابريل مارسل: الجسد وسيلة للأتصال الجنسى، وأداة للغة، وأسلوب فى الفعل، وطريقة فى الحركة، ووجود فى العالم.

وقد ورد لفظ الجسد فى الرواية حوالى مائة وعشرين مرة أى فى كل صفحة تقريباً، مما يدل على أنه لفظ موجه ومركزى. وفى أغلب الأحيان مضاف إلى ضمائر (مائة مرة) أكثر من مجرد لفظ مجرد، نكرة أو معرفة. وأكثر الضمائر استعمالاً ضمير المتكلم المفرد «جسدى» (٤٠ مرة) مما يدل على السمة الشخصية للجسد، فالجسد جسدى أنا قبل أن يكون جسد الآخرين، ثم «جسده» (٢٠ مرة) أى الجسد المقابل فى حركة التقاء بين جسدين، فالعلاقات بين الذوات علاقات أجساد، ثم «جسدها» (١٦ مرة) فى علاقة المرأة بغيرها، بالأخت أو بالأم. ثم يصبح اللفظ جمعاً بضمير المتكلم الجمع «أجسادنا» (٥ مرات)، «أجسادهم» (مرتان) «أجسادكم» (مرة واحدة) مما يدل على أن الأجساد وسيلة لأثبات الذات أكثر منها اشارة إلى الآخرين، حاضرين أو غائبيين. واستعمل لفظ الجسد فرداً حوالى مائة مرة فى مقابل عشرين مرة جمعاً «أجساد»، ومرتان مثنى. فالجسد ذات. والذات فرد لا تجمع. واستعمالات اللفظ كلها أسم جسد، أجساد وليس فعلاً «يجسد» إلا مرة واحدة، فالجسد شيء أى جوهر.

وهناك مشاهد رئيسية يظهر فيها التفكير بالجسد مثل مشهد إغتصاب الأم، ومشهد ممارسة الجنس مع محمود، وممارسة الجنس مع عزت شومان تذكرنا بغادة السمان فى بداية إنتاجها الأدبى فى «ليل الغرباء». ففى مشهد إغتصاب الأم جسد يحشر فى جسد «كان الرجل يحشر جسدها بين المقعد وباب العربة جاثماً بكل ثقله على جسدها، يدفع جسده فيها، غير مبال بصرخاتها. هجمت عليه زينب، نشبت أظافرها فى ظهره... رفع الرجل جسده، وسحب سرواله فبدأ مثل وحش أنتهى لتوه من التهام فريسة. تلمظ بشيء فى فمه، فتمنيت ألا يكون قطعةمن لحم أمي... اندفعت إلى جسد أمي المكوم، احتضنتها، دفعتنى زينب بعيداً، وجذبت جسدها المتهالك، قطعة من اللحم المغموس فى الذل والانكسار... أنهار جسدى، فسقطت فى بركة صنعها بولى»(ص ١٧ – ١٨).

وإذا كان مشهد أغتصاب الأم يمثل التقاء الجسدين عنوة فإن مشهد ممارسة البطلة الجنس مع محمود عن رضا ورغبة وشوق. «أقترب محمود، ووضع يده على رأسى. اندفعت كل غصات الألم من حلقي، تشبثت بصدره. اختلطت دموعى بقبلاته وهو يمسح بشفتيه وجهى مثل وحش انفك قيده. اندفعت الرغبة فى جسدى. ألقيته على الأرض. تشبثت بكل نبضة فى جسده، مثل كرة اللهب، تتابعت حركاتنا على الأرض الخشبية المنزلقة. كنت عليه أرمى بكل ثقلى وجروحى، أشده من كل أطراف رغبته المتفجرة. انتقم من جسدى ومن نفسى الضائعة، أصب داخله عسل الشهوة الممزوج بحرارة الخديعة، أطلق صرختى بفحيح كل الحيوانات الضالة. انفجر اليأس فى جسدينا، فانفرطنا

فى هوس لا حدود له. وكانت تلك آخر لحظات يقظتى. أسحب جثتى من داخلى. ادفنها بلا رجعة لتنطلق كل الأشباح فى جسدى لتعلن انتصارها على نصف روحى الذى ضل زماناً بين أوهام البراءة وابتلاع الواقع لأقفه بوجه جديد وجسد جديد وروح جديدة فى ثياب القتلة الذين أنتمى إليهم. ضم محمود بقايا جسده الحى..»(ص ٨٢- ٨٣).

وفى مشهد ممارسة الجنس مع عزت شومان يهتز الجسد كماتهتز العواطف. وتتلامس اليدان، وتتحسس يد الجسد، وتنفذ العين فى الجسد وتتحرك ببطء عليه، يذوب الجسد فى الجسد كما يذوب فى المقعد. فالجسد تفكير، والتفكير بالجسد. «اهتز جسدى وأنا أمد يدى.. كانت يده ما تزال فى يدى، نفس اليد التى أحببتها، وتمنيت أن تمر على كل نقطة فى جسدى... عيناه تنفذان إلى كل خلية فى جسدى. ذبت فى مقعدى كأننى أتسلل لأذوب فى جسده.. ظلت عيناه تتحركان ببطء على كل نقطة فى جسدى..»(ص ١٠٠- ١٠١). الجسد إذن يد وعين. اليد للأمساك والعين للتصويب. «يد عزت شومان التى اعرف تفاصيلها وعدد عروقها وحجم أصابعها تتسلل إلى أحشائى فأكاد أختنق (ص ٦٢). الجسد طاقة يولدها جسد آخر «مد يده، جذبنى بجرأة إلى احراش جسده، حولنى فى لحظة إلى قطعة حجر. انفلت منه كأنه يتلذذ باشتغالى. تركنى وسار عارياً إلى الشرفة المطلة على البحر.. مد يده، أزاح بعض الرمال العالقة بجسدى... كأننى ابتلع موج البحر فى جوفى، وانفجر بلهيب اللذة المنساب فى جسدى.. جسدى منفرط فوق الرمال، يضربه الموج فيعجز عن اطفائه»(ص ١٠٥).

والجسد ليس فقط واقعاً بل هو حلم وتمن وخيال بالجسد قبل ممارسة الجنس يعبر عن رغبات مكبوتة. «تركت روحى لجسدى المهتز من سرعة السيارة وأنا اتعجل الفرار. سرقنى النوم، فغصت فى بركة من طين، كنت أسبح فيها عارية وجسدى ملتصق بمحمود. أضحك مثل الأشباح، وأنا أنثر رذاذ الطين على جسدينا، ابتلع ما يتساقط من يدى حتى امتلأ جسدى وجوفى، وتحولت ككتلة حجر... كان جسدى مبللاً بالعرق»(ص ٨١).

والحب هو التقاء الأجساد والتفافها معاً «وليلى ملتصقة به كأنها جزء من جسده، يصعب انتزاعه (ص ٤٨). فالحب يوحد بين جسدى ليلى ومحمود، وبين جسد الأم ورفيقها «والرجل يدفن رأسه فى شعرها الأسود، ويده تلف جسدها الساكن مثل نهر يأبى مغادرة الحقول (ص ٢٣). والأجساد تتواصل فيما بينها عن بعد، تثير بعضها البعض «ترقد فى أحضانه فى لهيب جسده فتنبت أزهار أنوثتى» (ص ٢٩). الأم تعشق بالجسد والأبنة تستثار. ويتعانق الجسدان ليس فقط فى الجنس بل فى المآسى والاحزان، ليس فقط بين

الرجل والمرأة بل بين المرأة والمرأة، بين الأم وأبنتها «امرأتان تشرب كل منهما من أيام الأخرى، تنفجر الصغرى من شهوة الأولى، ترحل مع جسدها عبر المجهول» (ص ٢٤). والقدر هو الذى يدفع الجسد إلى البحث عن الجسد على التبادل «كان هناك قدر يدفعنا إلى رحيل متتابع، نستسلم لحصاره من مرفأإلى مرفأ، ومن جسد إلى جسد» (ص ٣٨).

والجسد وسيلة للتعبير عن الانفعالات، الخوف، والفزع، والرهبة. «التصقت بجسدها، تجمع الفزع فوق صدرى فلم استطع التنفس» (ص ١٣). وارتعاشة الجسد تعبير عن حدة الأنفعال «تمتص برودتها جحيم نفسى ورعشة جسدى» (ص ١٩). ولا فرق بين برودة الجسد وحرارته فى موقف الرهبة والرغبة «تيبست أعضائى واقفر جسدى بعنف» (ص ٢٠)، «سرت الرعشة فى جسدى» (ص ٢٨)، الجسد لهيب نار «نتمدد على شاطئه، ننمو فى لهيب جسده» (ص ٢٦). فالجسد كرمال الشاطئ الساخنة يستلقى الإنسان عليه. الجسد أداة للخوف «أحاول أن اتلمس جداراً اسند عليه حياتى، اصد به الحاح الخوف المندفع فى جسدى» (ص ٣٨). ويرتجف الجسد للخبر «عبد الناصر مات.. ارتجف جسدى وأنا أشعل المصباح» (ص ٤٩). وأسم رجل المخابرات ينفذ فى الجسد «كان أحد كلاب عماد حمدى، نفذ الأسم إلى جسدى (ص ٦٩).. فالجسد لغة، من ألفاظ وحروف، مقاطع وتراكيب، أصوات وانفعالات. وأهم شيء فى الجسد اليد، والعين، واللحم، والفخذ، والوجه، والشعر، والرأس، والصدر، والبكاء، ودقات القلب، والكتف، والنَفَس، والعروق، والاصابع، والاحشاء، والصدر.

والجسد أيضاً أداة للتعبير عن النفور والقيء والاشمئزاز، وليس فقط الحب والجنس والرغبة والمتعة. الجسد مكان للصديد والجروح «كان شهر يونيو يحمل جروحاً فاض صديدها، فملأ البحر بأجساد الأحلام المفضوحة وعورات الأوهام المتناثرة (ص ١٠)، «كل جسد يمص صديد الجسد الآخر، ينهش جرحه، يطفئ ألمه فى دمائه» (ص ١٥).

والجسد أداة التعبير عن الاجهاد الجسمى، فانهيار الجسد هو انهيارالروح «وقفت الى جوارها تلهث، وجسدها المبلل بالعرق يهتز فى كل الاتجاهات (ص٩). ويرتعش الجسد من البرد والوحدة «كنت وحيدة وخائفة، ويدى باردة، ضغطت عليها أمى فلم تستطع أن تبدد الرعشة التى سرت فى جسدى» (٩). والجسد تعبير عن الحالة المعنوية. يهمد الجسد إذاتعبت الروح «همد جسد المرأة» (ص١٥)، ويتفلطح إذا ما أعوزته الحيلة «وجسد زينب منفرط على الطريق بلا حيلة» (ص١٦). الجسد تعبير عن العجز والقعود «ورميت جسدى على أحد المقاعد» (ص٨٢)، يسقط بسقوط الروح ، حاول أن يرفع جسده المكوم على

الأرض، سقط الى جوارى» (ص٩٥). ويتكور ويتقلص ويدخل فى ذاته «وتكور جسدى الى جوار أمى فى المقعد الخلفى» (ص٣٥). ويتجلى ذلك فى لحظة النوم عندما تتكور أجساد النائمين «مر المساء وأجسادنا الثلاثة أنا وأمى وزينب مكومة» (ص٥٧). وتسرى الروح عبر الجسد، وتسير بمساره «تركت روحى لجسدى المهتز من سرعة السيارة» (ص٨١). ويتحول الى شىء لا حول ولا قوة «لملمت جسدى فى يأس واتجهت اليهم» (ص٧٩). ويجهش بالبكاء ويحن الى جسد آخر يواسيه «أبكى على صدرها، وجسدى ينتفض بكل لحظة ألم عاشتها ولعقت فيها مرارة جراحها» (ص٧٩)، بكت الطفلة فضمت جسدها الى صدرى» (ص١١)، لا فرق فى ذلك بين جسد الأم والابنة أو بين الابنة والطفلة. حركات الجسد تجسيد للعواطف والانفعالات فى ايقاع مشترك. وعندما ينهار الجسد بانهيار الروح يصبح شيئا بعد ان تختفى الارادة الكامنة فيه «امسكت جسدها بكلتا يدى حتى لا تسقط» (ص٣٦). يتهاوى الوجود كله بسقوط الجسد «تحمل جسد أمى الواهن وتلم شظايا روحها» (ص٣٦). وتبلغ قمة المهانة عندما يتحول الجسد الى شىء، وعندما تتكوم الاجساد وكأنها جثث أومنقولات، رمال أو حجارة «أجساد تكومت الى جوار اللفائف والحقائب» (ص٩)، محمولة على عربات «وعربات الكارو تخضع بقايا المدينة تحمل لحمها المكشوف» (ص١٠). وتكون قيمة الاجسادكمها وثقلها ووزنها أشبه باللحوم «تفاصل صاحب العربة التى أوقفها ثقل ما عليها من أجساد» (ص١٠). الجسد يزاحم الجسد «وصعدت بكل ثقلها تزيح كتل الاجسساد المكومة» (ص١٠). لا فرق بين الاجساد والامتعة «تكسدت الأجساد على الأرض، وتساقطت عليه الامتعة» (ص١١). ولا فرق بين الجسد والحقيبة «دفعتنا الأجساد، وسقطت الحقيبة» (ص١٣). الاجساد منقولات على عربات «هكذا اندفعنا مع نهر الاجساد الملتهبة على احدى العربات» (ص١٤). وتتحرك العربات مع حمولتها من أجساد،وحتى الوجوه أصبحت ملتصقة بالاجساد «تحركت العربة بانقاض الوجوه والاجساد» (ص١٤). وفى تلاحم الاجساد تنتهى الفردية، لحم فوق لحم «لم أدر كم يمر من الوقت وأنا مغروسة فى جسد زينب، تعدل من وضع جسدى فى حجرها» (ص١٤)، «لا أدرى غير أن جسدى التحم بزينب... تكومت اجسادناعلى الطريق» (ص١٥).

والجسد أداة للحركة فى المكان والانتقال فيه وكما يبدو فى وصف الأم وهى خارجة «انساب ثوبها القصير يلف جسدها المستدير يعلن عن تفاصيله الأنثوية بلا خجل» (ص٩). الجسد هو وعى بالمكان حتى فى لحظات الاجهاد «وقفت أمى بوجهها الشاحب المتهالك، تلف جسدها بشال أحمر تودع المكان» (ص٣٨). وتتحرك الاجساد فى مكان واحد، كما

يتحرك الممثلون على خشبة المسرح ، أجساد تتحرك تحت الأضواء الخاصة يقطر منها بعض الفرح وكثير من الحزن، أتأمل ألوان ثيابهم وأصباغ وجوههم» (ص٢٥). وقد يضيق المكان بالجسد فيختنق «تضيق بنا الأرض، تضيق بنا أجسادنا »(ص١٩).

وقد يكون الجسد آلة أمام آلة، كقائد السيارة وراء عجلة القيادة «وعماد فكرى يجلس خلف عجلة القيادة بجسده القزم مثل حفار القبور لحظة استلامه لنعش جديد» (ص٣٨). ويختلط نفس العربة بنفس الجسد، فالكل يتنفس ويعوم ويعرق «نفس العربة ونفس الاجساد الثلاثة» (ص٣٨). وقد يتحول عالم الاشياء ذاته الى أجساد فتصبح الاشياء أجساما «رأيت العربة السوداء تغرس جسدها أمام المنزل»(ص٣٧). كما تتجسدالمعانى والافكار حتى يعم عالم الجسد كل شيء الناس والاشياء «كان يجسد فينا جميعا عتمة الأيام التى تشل أرواحنا» (ص٤٨).

خامساً – انتهاك الجسد وحرمة الوطن

وانتهاك الجسد فى الرواية هو انتهاك لحرمة الوطن. فالجسدْ كالأرض. وتحول الأم الى عاهر بعد حادثة اغتصابها وهى فى طريق التهجير من السويس الى الاسكندرية مثل حادثة اغتصاب اسرائيل لسيناء. كلاهما انتهاك لحرمة «انتظر أمى عند عودتها كل ليلة ابحث عن وجهها تحت ملامحها المتضخمة من الالوان والاصباغ فلا أجده. أتحسس جسدها الملفوف دائما بشال أحمر فتصدم يدى بجروح كل الأيدى التى تنهش لحمها كى تأكل» (ص٢١). وفى كلتا الحالتين الأيام هى المسؤولة، الزمان، والتاريخ ««شبح أم حولتها الأيام الى عاهرة، أرقبها بجسمى النحيل الذى خارت قواه، وذابت روحه، وهى تلعق مرارة الأيام» (ص٢٢). وكما يسكن الجسد بلا حراك حتى يموت كذلك الوطن «يوم يسكن فيه جسد أمى بلا حراك مثل شبح طاف به الموت» (ص٢١). فى كلتا الحالتين ضياع، ضياع الهجرة من الوطن والارتماء فى أحضان العهر. والذى لا وطن له لا بيت له، والذى تغتصب اليهود أرضه يغتصب الجندى جسده. والتجارة بالجسد مثل رمى الاشلاء فى سيناء «كنا يا مصطفى نعجن خبز عارنا بمرارة الأيام، نغمسه في وعاء الخوف، نرحل من جسد الى جسد، نقتات بعرق دنسنا وقلة حيلتنا، نشاهد أشلاءكم عبر شاشات التليفزيون، وأجسادنا مبعثرة بين أنياب الذئاب. نسمع قهقهات الفرح من أفواه قتلاكم، ومن أفواهنا يسيل دم مر يعبث بكل تفاصيل الحياة، يحولنا إلى كومة من طين، تعيش عليها ديدان شرسة. كان بقربك جثث أحبائك، وكان بداخلي جثث من مروا بأجسادنا كى نأكل. فمن منا الشهيد؟» (ص٧٨) وعجز الجسد عن الحركة مثل عجز الوطن عن المقاومة «وليلى تطالب بالكثير ، تسخر من عجزه النفسى كأنها تنتقم من عجز جسده» (ص٦٤)،

«فوق طاقته يا ليلى أن يستيقظ الثائر وجسده مملوء بصرخات القتلى» (ص٦٥) ، وجرح الجسد من جرح الوطن «حملنا جسد محمود، وصعدنا على السلم الخشبى» (ص٤٦)، «كان جسده اليفا، لم تخجل من تفاصيله، تمسح أعضاءه ومسامه، ونساعده على قضاء حاجته» (ص٤٧). وينتفض الجسد اذا ما انتفض الوطن «ينتفض جسد محمود وهو ينقل لنا يوما بعد يوم ما يحدث فى الجامعة» (ص٤٣)، «بين لحظة وأخرى، كان الرجل ينتفض كأنه يستعيد كل المعارك التى دخلها، وكل الجروح التى نفذت الى جسده» (ص٥٥). والمدينة المهزومة مثل المرأة المستباحة «والمدينة مثل امرأة مستباحة، من يمد يده يقطع منها ما يشاء» (ص٦٨).

واذا كانت هزيمة الجسد هى هزيمة الوطن فان الخلاص يكون أيضا بالجسد لأن الروح مازالت طليقة. لى جسد فأنا اذن موجود. جسدى ينتهك اذن أنا ضائع. وبعد انتهاك الجسد تتحرر الروح تبغى جسدا جديدا. الأم تعشق بالروح ويمتلك الرجل جسدها «كان قلبها يقطر عشقا، وجسدها ينهار تحت سياط الألم ولحظات الاختناق» (ص٢٩). هناك تقابل بين الروح الطاهرة والجسد المختنق كما هو الحال فى المموس الفاضلة لجان بول سارتر «وأمى مغمضة العينين تسبح بين جسد وجسد تتقلص ملامحها، فتنزف دما بلا لون أو رائحة» (ص٣٠)، «وعماد فكرى استولى على جسد أمى، وترك روحها طليقة» (ص٣١). فالروح ليس عاهرا، والخلاص عن طريق الجسد، وتظهر الروح الطاهرة فى لحظات الفراق. فالجنس فى النهاية حب وتعاطف كما هو الحال فى لحظة فراق عزت شومان لسفره الى البعثة «حمل عزت شومان حقيبته، واتجه للباب. اندفعنا نحوه، احتضنا بجسده كأننا نتشبث بسراب»(ص٣٥). الفراق بالجسد وبالروح. وحركة الأجساد تضاعف لحظة الفراق. الروح أسيرة كسيرة، والخلاص بالجسد. والجسد يكشف عن الروح.

وهناك موازاة بين انتهاك الجسد وهزيمة الوطن. والعدو الذى يهزم الجندى فى سيناء من خارج الوطن مثل الشرطى الذى يضرب المواطن داخل الوطن.فالجندى يضرب النسوة بالسياط فى الداخل بعد ان هزمته اسرائيل على الحدود كما هو الحال فى «الكرنك». ففى هزيمة ١٩٦٧ الطائرات الاسرائيلية تقذف بالقنابل والصواريخ أرض مصر ودفاعاتها والجندى يلهب بالسياط ظهور المعتقلين السياسيين داخل السجون.عذاب فى الخارج وعذاب فى الداخل. فأثناء التهجير، دفع اسرائيل لجيش مصر داخل سيناء مثل دفع الجندى المواطنين خارج مدن القناة «وبين موجات التراجع والاندفاع لم نفق الا وأحد الجنود قد تعلق، بجنونه فخلع حزامه، وانهال على الجميع بكل قسوة كأنه يفجر عذابا جديدا ، كنا فى غنى عنه» (ص١٤). وتصرخ زينب فى عماد فكرى اثناء قمع مظاهرات ١٩٦٨ ضد

أحكام الطيران «لماذا يقتلون الشباب ويتركون اليهود؟» (ص٤٤). ولن تقبل اسرائيل الا أن تحوّل مصر الى عاهرة تتقلب على جسدها حتى تمحو ارادتها. لا يكفي الصلح بمعنى الاتفاق بين ارادتين حرتين بل باملاء طرف شروطه على الطرف الآخر. يتساءل عماد فكرى «لماذا لا نتصالح مع اسرائيل؟.... لو أننا نريد المصالحة مع اسرائيل هى لن تقبل... لأننا مثل العاهرة الرخيصة.. وعندما نحترف الدعارة كما ينبغى.. ستقبل» (ص٤٧ـ ٤٨).

ويبدأ مسلسل الخيانة بموت عبد الناصر «جمال عبد الناصر مات» (ص٤٩). وأعقبه كومبارس مبتدىء يحاول ملأ فراغ شاشات التليفزيون، ويتحدث بلغة لا يعرفها الناس. «لم يصدق احد ان عبد الناصر قد مات، وأنه لن يظهر أمامنا مرة أخرى على شاشات التليفزيون، وأن الشخص الذى نراه كل لحظة ما هو إلا كومبارس مبتدىء يحاول ملأ فراغ الشاشة. نستمع جميعا الى كلماته بلا آذان، كأنه يتحدث لغة لا نعرفها، صوته المنفعل يضيع فى مساحات التوجس والقلق التى تملأ أرواحنا.. نتحسس أقدامنا فوق جبل من جليد نخشى أن يذوب فى اى لحظة فيبتلعنا البحر.. صيف شديد الغموض وروح عبد الناصر عالقة بذرات الهواء. يهرب كل واحد منا فى ذاته لكن الزمن عاجز عن أن يحرك إيقاع الساعات المميتة» (ص٥٢).

وتكشفت الخيانة بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ بالتفريط فى نتائجها وعدم تحويل النصر العسكرى إلى نصر سياسى «بدأت المفاوضات، وأصبح على الجميع أن يقبلوا الأمر الواقع.. فتح السادات المزاد.. كان على استعداد لعمل أى شيء ليدفع شبح الهزيمة بضعة أمتار عن سيناء. كنا على يقين أن أوراق اللعبة معدة، وما نحن الا قطع صغيرة ليس لها أية قيمة بين الاوراق» (ص٦٣). وقد انعكس ذلك فى سلوك المواطن الذى بدأ أيضا هو يتاجر بكل شيء حتى لم يعد هناك شيء غير قابل للمساومة «بدلت الحرب الكثير..أمى تخطو أولى خطواتها بعيداعن الأوهام.. فتحت مكتبا للعقارات، قبضت ثمن عجزها ومرارتها. تحط مثل جراد شره على كل شيء لتلتهم الحياة.. لم يعد للاصلاح مكان فى رأسها.. كل شيء له ثمن.. وأى شيء قابل للبيع والشراء.. بدلت رماد المنازل المنهارة إلى ملايين» (ص٦٣). وكذلك تبدل جنود حرب اكتوبر مثل محمود. لم يعط للوطنية رصيد فى سوق التجارة. «عاد محمود من الحرب فى حالة عجز كامل ... بدلت الحرب أشياء كثيرة داخله.. بدأ ساكناً راضياً بما دفعه من ثمن.. يتأمل ليلى وهى تتفجر أمامه بالحماس والحديث فى السياسة وهو عاجز عن إنتزاع الالغام التى زرعها فيها.. أتركهما يتصارعان

حول نتائج الحرب وما يدفعنا اليه السادات» (ص٦٣- ٦٤).وتعاقب سلمى ليلى «تعشقين هذا الرجل الذى فقد روحه فى حرب قبض غيره ثمنها!» (ص٩٤). لقد أدرك محمود المناضل الوطنى المأساة ولكن ليلى ما زالت متشبثة بأوهام الستينات الأولى «اللعنة عليك يا ليلى. لماذا تتشبثين بالأوهام، وكل أوراق اللعبة جاهزة ومعدة، والعرض المسرحى قد بدأ فعلا.. والسادات قد بدأ يمهد لزيارة اسرائيل، وسيشربون هناك نخب من ماتوا بلا ثمن، وسيتبادلون الهدايا، جثث من سقطوا فى الصحراء ومن قتلوا بلا ذنب.. يذهب السادات الى اسرائيل لأن شروط اللعبة تفرض ذلك، وسيكسر الكلام على رؤوسنا اذا لم نصفق.. لماذا تتمسكين يا ليلى بصدى صوت لم يعد فينا؟.. لماذا تعاندين روحا استقرت كالحجر فى جوف البحر؟» (ص٨٥). الكل ضاع وغاب، الحلم، والحب والسجن «نحن جميعا غائبون، نعيش زمنا نتسول فيه بقايانا المتناثرة فى عالم لم يصبح عالمنا، ولا ندرى هل نحن رفضنا هذا العالم أم هو الذى رفضنا؟» (ص١١٦). وتكتمل الفصول، فصول الضياع، والسادات يهبط من الطائرة يحتضن بيجين فى مطار االقدس، وصوت المذيع يتهدج بعبارات الحماس التى ترتطم بجدار صمتنا فتؤلب على النفس كل الحقائق التى غابت فى عتمة الذاكرة..» (ص١١٦).

وكان الاعداد لذلك قد تم له جيدا أولا بالقضاء على بقايا الناصريين فى الداخل، كتاب التقارير ورجال المباحث العامة «انهارت امبراطورية عماد فكرى. لم يعد هناك شيء اسمه عماد فكرى، الشلة أكلها السادات» (ص٥٥). ثم مرت فترة يأس وضياع قبل حرب اكتوبر، والبلاد كلها تساق الى مذبح الاستسلام. ولم يكن الناس ينصتون للسادات «كان اليأس يملأ الجميع.. كأننا قطعان من الاغنام لا تعرف طريقها الى المذبح. أنباء متناثرة عن الاستعداد للحرب. السادات يظهر كل يوم على شاشات التليفزيون، ولا أحد ينصت اليه» (ص٥٩). وفهمه على درويش أحد رجالات الانفتاح «كان على درويش يرى أن السادات جاء ليفعل ما لا يستطيع أحد أن يفعله،.. السادات فاهم الدنيا، ولا يعتمد على الشعارات ولا كلمات الكتب» (ص٥٣).

لقد تم حصار الوطن بين هزيمتين، بين ١٩٦٧ فى سيناء و١٩٧٧ بزيارة القدس «وتناثرت بعض الأقلام التى رسمنا بها منذ ساعات شمس سيناء وعلم بلادى الذى لم نكمل وضع الوانه قبل أن تسبقنا صفارات الانذار.. مات منهم من مات ورحل منذ الفجر منهم الكثيرون» (ص٨). وعلى الحائط صورة الأب بملابسه العسكرية «هل مد يده ليقبض على آخر حفنة من رمل قبل أن تغيب أنفاسه؟» (ص٩) المغادرة والتهجير كما فعلت الأم والأخت والابنة أم البقاء والتمسك بالمدينة كما فعلت الخالة وابنها؟ (٣٩).

«هذا التراب ليس للبيع، كل ذرة فيه ارتوت بدماء القتلى، خبزناها وأكلناها واطعمنا بها جثث الاطفال التى سقطت الى جوارنا. هذه المدينة لا تعرف غيرنا.. شربنا لوعتها، واغتسلنا بوحلها، ولعقنا جراح موتاها» (ص٧٨).

سادساً - رسم الشخصيات وتشخيص المواقف

هناك أربعة عشر شخصية في الرواية خمسة منها محبطة وهى الصورة الغالبة فى الرواية ومنها البطلة الراوية سلمى، والأم، والأخت زينب، وليلى الصديقة، ومحمود الجندى ومنها سلمى الطفلة الضحية. وأربعة منها تعايشية، ورجال كل العصور، يبحثون عن مصالحهم الخاصة مثل عماد فكرى الجامعى الذى أصبح من مراكز القوى، يكتب التقارير عن زملائه، وعزت شومان الانتهازى فى البعثة، ورجل الاعمال، وعلى درويش رجل الاعمال ولكنه وطنى، وسيد عثمان الادارى الفاسد. وهى صورة أقل حضورا من صورة الشخصيات الخمسة الأولى، صورة الاحباط. وهناك أربعة شخصيات أخرى متوارية لا تكاد تذكر، للمقاومة والصمود، آمنة الخالة وابنها مصطفى، وداد وابنها على، ترفض الهجرة وترك المدينة، صورة باهتة ولكنها موجودة. والشخصيات هنا ليست فردية بذاتها بل هى تدل على مواقف عامة تتكرر فى هذه الشخصيات أو فى غيرها. الشخصيات ممثلة لمجموع المواقف، نماذج بشرية، مواقف انسانية: الاحباط، والانتهازية، والصمود.

لا نعرف إسم البطلة منذ البداية، بل فى النهاية، عندما يُطلق اسم سلمى على الطفلة من ليلى ومحمود. لا يهم اسمها فى البداية. فهى الراوية التى تقص حلم مصر المجهضة. ناصرية الاتجاه ولكن أصابها تحطم الحلم على الواقع الأليم. وهو حال كل جيل الستينات، يحيى الطاهر عبد الله والذى صوره أخيرا رضوان الكاشف فى «ليه يا بنفسج». هى التى تصف التهجير من السويس الى الاسكندرية، من بحر الى بحر، وهى التى تلاحظ ملابس الرجال الداخلية ملقاة على الأرض عندما تسيقظ فى الصباح بعد أن قضوا الليلة مع الأم، وتصف وداع عزت شومان الذى يذكر اسمها سلمى لأول مرة (ص٣٤)، وتقص خلافة عماد فكرى لعزت شومان فى ارث الأم وبعد سفر الأخير. كل هذه الذكريات من الرواية كطفلة فى المدرسة مع صديقها ليلى. وبعد أن تدخل الجامعة تسلك فى الحركة الوطنية، وتدعم ليلى ومحمود. تستمر فى ملاحظة الآخرين، الأم واصدقائها القدامى والجدد حتى تتكون شخصيتها المستقلة. ولا تكتفى بدور المتفرج المشاهد. ثم تتكشف بعد العودة الى السويس ومقابلة مصطفى رمز الصمود. وتجيب عن سؤال الغيبة «كنا يا مصطفى نعجن خبز عارنا بمرارة الأيام، نغمسه فى وعاء الخوف، نرحل من جسد الى جسد، نقتات بعرق

دنسنا وقلة حيلتنا. نشاهد اشلاءكم عبر شاشات التليفزيون وأجسادنا مبعثرة بين انياب الذئاب، نسمع قهقهات الفرح من افواه قتلاكم ومن أفواهنا يسيل دم مر يعبث بكل تفاصيل الحياة.. يحولنا الى كومة من طين، تعيش عليها ديدان شرهة.. كان بقربك جثث احبائك، وكان بداخلى جثث من مروا بأجسادهم كى نأكل فمن منا الشهيد؟» (ص٧٨). حواربين صمود مصطفى واحباط سلمى «روحك صحيحة لأنها هامت بين أرواح الشهداء، وروحى ضلت لأنها هامت بين جثث القوادين وعاشرت سماسرة الأجساد وغاصت فى صديد الأيام السوداء. روحك صحيحة لأنها لم تتنفس غير هواء البحر. امتزجت فيه، وصمدت معه، ولم تعرف عتمة الأحلام العفنة. فمن منا الشهيد؟» (ص٧٩). وبعد المواجهة غابت عن الوعى، وآمنة رمز الصمود تضع قطعة من الثلج على رأسها. لقد أيقظ الصمود الاستسلام. ومع ذلك تسبح فى الجنس مع محمود زوج صديقتها ليلى وزميلها فى الجامعة، وتتعهد بتربية ابنتيهما سلمى التى سميت على اسمها بعد دخول ليلى السجن. وتسبح فى جنس آخر مع عزت شومان ارث أمها «شعرت بالغثيان وأنا أتحسس تلك العاهر داخلى... ادفع انهيارى الى آخر أطرافى، اعبث بكل بذور فسادى التى تطابقت مع فضاء فساده..» (ص١١٠).

أما شخصية الأم التى لم تكشف الرواية عن اسمها «سميحة هانم» الا بعد ان تحولت إلى رجل أعمال فى الاتجار بالبيوت المهدمة بعد العودة إلى مدن القناة، فهى أيضا ضحية الظروف ابتداء من موت زوجها، الأب الوطنى، الى هزيمة ١٩٦٧ والتهجير من السويس، واغتصابها فى الطريق، وتجارتها بالجسد لعلها توجد من خلاله حتى أصبحت سميحة هانم تنبؤ بطبقة الانفتاحيين الجدد. كانت الأم تتعجل الفرار من سنوات حلم تاه ووهم ضلت فيه. (ص١٠) تضيع وسط الزحام ثم تبدأ قصتها بالأغتصاب وممارسة الدعارة كى تعيش هى وابنتها. ثم تستقر مع عزت شومان، وترتبط به رغبة فى الأستقرار. وجد لها عملا فى مسرح. ثم تتسارع احلامها كى تصبح ممثلة، فلا فرق بين الحلم والوهم. ثم يغادر فى بعثة. ويخلف الأم عماد فكرى «عماد فكرى استولى على جسد أمى، وترك روحها طليقة، ينتزعها طائرها الطليق، يعبث بها، يفتح سراديب الأسى، فتنفجر حقول الملح فى قلبها» (ص٣١). ثم خلف على الأم بعد عماد فكرى على درويش رجل الاعمال، وتصبح الأم سكرتيرة لديه فى عصر الانفتاح. وتركب السيارة الفارهة، وتزور مع سيد عثمان منازل السويس المهدمة لتشترى وتبيع العقار. لقد أثار فيها رجالها إمكانياتها العملية. وتنسى الحاضر وتشرئب للمستقبل.

أما زينب ثالوث الأسرة الأولى فهى الأخت الكبرى التى تقوم بمقام الأم وترعى الأبنة

الصغرى. لم تنزلق. وتمثل شرف بنت البلد التقليدى. وتقف مع الأم والأختَ الصغرى فى محنة التهجير، ومع ليلى ومحمود فى محنة الاصابة. شخصيتها حاضرة منذ أول الرواية إلى آخرها. تربط الأمتعة ساعة الرحيل، وتمسك بلحم الأم والأخت الصغرى فوق العربة، وتساوم على الأجر، وتدافع عن الأم لحظة اغتصابها. فزينب هو الحائط المنيع الذى يسند صاحبه حين الشدائد، تعود المريض، وتعنى بشؤون المنزل، وتستعلم عن أحوال أهله. وطنية بالسليقة. تصرخ فى عماد فكرى «لماذا يقتلون الشباب ويتركون اليهود؟» (ص ٤٤). تعاون على حمل محمود الجريح فى المظاهرات، وتخبؤه فى غرفة السطح، وتداوى جروحه، وفى نفس الوقت تعد الشيشة لعلى ودرويش صديق الأم الانفتاحى الجديد. مؤمنة بطبيعتها، كانت تذهب كل خميس مع شقيقتها الصغرى إلى سيدى الغريب (ص ٧٣). ثم تختفى فى آخر الرواية،فالطيب لا يذكره التاريخ.

أما ليلى صديقة الطفولة لسلمى، فى المدرسة والجامعة، وحبيبة ثم زوجة محمود فهى نموذج الفتاة المناضلة التى تحب المناضل وتنتهى مناضلة فى السجن بعد أن تلد سلمى الصغرى من محمود فى السجن، وتتبناها سلمى الكبرى. لا تظهر فى بداية الرواية إلا «كطفلة فى مثل عمرى جذبتنى إليها عيناها السوداوان وابتسامتها الصافية التى لم يغتلها أى رحيل. تقترب منى ولا أراها. يتخلع قلبها عندما يعاقبنى المدرس، تجلس إلى جوارى فى فترات الراحة المدرسية كأنها تنصت لكل أحزانى. تبتسم لى، فينساب الفرح بيننا بلا حوار، تسير خلفى كلما ذهبت. كنت أخشى أن تفسد وحدتى، تعبت بأحزانى التى أخفيها. جذبها صمتى وانطوائى وقلة حيلتى أمام سخرية البنات من حجمى الضئيل» (ص ٢٧-٢٨).ليلى النديم والرفيق والصديق والصاحب. تقتسم طعام المدرسة مع سلمى. ويتحاكيان ويتسامران. تقص ليلى مغامراتها مع محمود. ثم أصبحت شيئاً فشيئاً نصف حياة سلمى، نصف عمرها «تهدهد حزنى، ،أداعب فرحها، تغزل من حبات الرمل الكامنة فى نفوسنا لآلىء، صغيرة تبدد ظلمة الأيام» (ص ٢٨). ليلى صحبة طريق وخليل نفس، تفض ظلام القلب وظلام الأحزان. بدأت الصديقتان تتعاونان لنصرة محمود. تفرح لطرد عماد فكرى من الجامعة. وتودع محمود بملابسه العسكرية وهو ذاهب إلى الجبهة. تذبل خوفاً عليه. ثم يعود من الجبهة فى حالة عجز كامل وهى كلها حماس. وتصرخ فيه «ماذا أصابك يا محمود؟ كأنها ترفض هذا الخليط من اليأس واللامبالاة الذى ملأ روحه» (ص ٦٤). ومع ذلك تعشق سلمى محمود حبيب ليلى ثم زوجها فى حين تصمد ليلى المناضلة، وتشارك فى مظاهرات الجامعة وكأنها مازالت تتشبث بالأوهام وكل أوراق اللعبة جاهزة ومعدة والعرض المسرحى قد بدأ فعلاً، والسادات قد بدأ يمهد الزيارة لأسرائيل «كم أشفق عليها

من لحظة انكسار الحلم.. الثمن سيكون غالباً بالبلى، كيف ستواجهين الحقيقة؟» (ص ٨٦). ثم قبض على ليلى وكأنها كانت تسعى لذلك «ولم تكن هناك أية قوة يمكن أن تمنعها من الاندفاع في طريق السياسة. هل كانت تؤمن حقاً بما تفعل؟ أم أنها اختارت أن تكون امتداداً لمحمود الذى لم يعد محمود؟» (ص ٩٣). ولكن القضية من السجين؟ هل من يعيش داخل القضبان أم من يعيش خارجها؟ أن ليلى بالرغم من أنها وراء القضبان إلا أنها طليقة «وأن ليلى طليقة تذوب ضحكاتها فى فضاء رحب بلا حدود، تجرى حافية القدمين مفتوحة الأيدى، شعرها الأسود المنسدل يعانق الهواء. تغنى اغنيات ذلك الشيخ ذى الصوت الشجى الذى كنت أرفض الذهاب إليه معها. تجرى دون أن تعبأ بأى شىء، تجرى وهى فرحة بكل شىء يحملها الهواء صافية نقية» (ص ٩٣- ٩٤). مناضلة مجردة لا تبقى على شىء أسرة أو زوجاً أو طفلة أو صديقة. «تحملين كل آلام العالم بعد أن فقدت أهلك وتضحكين، تختارين هذه الحياة الباردة وتضحكين، تعشقين هذا الرجل الذى فقد روحه فى حرب قبض غيره ثمنها وتضحكين، تحملين طفلاً لا تدرين أى مستقبل ينتظره وتضحكين.. كيف لم تعرف روحك الصافية الطريق لصحراء نفسى؟ كيف عجز وهج عينيك عن أن تضىء عتمة عينى. لماذا هذا الاصرار على أن تظل يدك فوق قلبى البارد دون أن يتسلل إليك منى؟ أنا يا ليلى قضية خاسرة، لماذا تصرين على أن أظل جوارك؟» (ص ٩٤). ليلى هى صوت ضمير جميع المناضلين المحبطين مثل سلمى ومحمود الذين لم يكملوا الشوط. هادئة فى السجن كطفلة وديعة وكأنها فى رحلة مدرسية. انتابتها لوثة الدين فى النهاية «لا يهم الزمن المهم أن تعود إلى الله» (ص ١١٥). ففى الدين عزاء المضطهدين. «لماذا تصر ليلى على الغياب؟ لماذا تبحث عن نقطة هروب حتى لا تواجه الأشياء؟» (ص ١١٦). وتنقد صديقتها سلمى لأنها تعيش مع رجل غريب هو محمود زوجها «غافلنا العمر يا ليلى، ولم نعد نفرق بين الحضور والغياب» (ص ١١٨). «ليلى الساكنة فى أعماقى والتى طفت حولها والتصقت بها.. طائر يفر من صدرى يواصل الهروب إلى الأبد» (ص ١١٩). «استبدلت ليلى حضورها بغيابها عن عالمها.. اكتشفت لنفسها عالماً جديداً أو وهماً جديداً صنعته بيدها دون أن تستند على جدارنا المنهار. فكت كل القيود التى تربطها بهذا الماضى الذى اغتال براءتها وحماقتها.. كنا بالنسبة إليها قلاعاً منهارة لا نصلح مأوى لها. وكنا فى حاجة إلى سذاجتها الأولى كى نتجاوز نوبات العذاب التى اجتاحت ضمائرنا إلى حد الجنون.. لم يكن بأمكاننا أن نغير حدود الزمن الذى استبدلنا أو بدلنا.. انفلتت ليلى من بين أصابعنا.. تركت مذاق المرارة والغياب» (ص ١١٩).

ومحمود يكبر ليلى بسبعة أعوام، صديق طفولة، وحبيب رجولة. كان يساعدها فى دروس الحساب. يكتب لها رسائل الغرام، ويصاحبها فى الطريق من المدرسة إلى المنزل. ويصبح محمود الجامعى نموذج الطالب الوطنى «ينتفض جسد محمود وهو ينقل لنا يوماً بعد يوم ما يحدث فى الجامعة التى تحولت إلى قدر يغلى بالدم الطازج. آلاف الشباب يقفون على حافة الجرح معلقون بين انكسار الحلم ورفض الاستسلام للواقع. أمة يضيق جلدها بروحها المكسورة. تعجز عن مواجهة زمن رحل بكل الوعود ولا تملك غير التعلق بأذياله ... كان على الجميع أن ينفضوا الرمال عن أجسام الشهداء، وأن يروضوا جراحهم بعد مرور عام ونصف على الانكسار. كان على كل الأصوات أن تخفت ليعلو صوت المعركة.. لكن الأصوات ضجت وأوشك القدر على الأنفجار.. أرواح مسكونة بزفرات القتلى على ضفة القنال وأجساد مقتولة لا تعرف السير فى أى اتجاه» (ص ٤٣). وينقل محمود جريحاً إلى المنزل تعاوده النسوة الثلاثة «كان وجه محمود بكل ما فيه من ندب وجروح مثل طبق الصباح الشهى ملأت سمرته روحى بدفء لم أعهده» (ص ٤٦). ثم ينتفض من سريره عندما يعلم أن عبد الناصر قد مات رغم الجرح الكبير الذى لم يلتئم فى قدمه. ثم ادرك المسرحية التالية «أما محمود فقد كان مثله مثل الكثيرين الذين يشاهدون عرضاً مسرحياً فقد أحد أبطاله، ويقوم آخر بأداء الدور.. لم يصدق أحد أن عبد الناصر قد مات، وأنه لن يظهر أمامنا مرة أخرى على شاشات التليفزيون، وأن الشخص الذى نراه فى كل لحظة ما هو إلا كومبارس مبتدئ يحاول ملأ فراغ الشاشة..» (ص ٥٢). ويفرح بسقوط دولة المخابرات عماد فكرى، يحمل هم المعركة، ويبدد القلق فى الصدور، ويبعد اليأس من النفوس. يتحدث عن الحرب. ثم يتم تجنيده ويعود فى أجازة والحرب قادمة. لا يلتفت إلى خطيبته ليلى «كان محمود لا يرى غير نقطة واحدة يتجه إليها مثل طفل مغرم بمخاطرة أكبر من عمره حتى لو كان الثمن حياته» (ص ٦١). وعاد محمود من الحرب فى حالة عجز كامل. بدلت الحرب أشياء كثيرة بداخله. بدا ساكناً راضياً بما دفعه من ثمن» (ص ٦٤). رفض الارتباط بليلى ولكنها قبلت الثائر العاشق. ثم قلق على ليلى بعد القبض عليها، هذا الرجل الذى فقد روحه فى حرب قبض غيره ثمنها. وانتهى إلى عجز البدن وعجز الروح «كان محمود أضعف من أن يواجه قسوتى على نفسى وعليه، تركنى وهو يجر قدميه وصوت عكازه يخترق روحى ويحول جسدى إلى كتلة الزجاج المهشم»(ص٩٦).

أما صور الانتهازى الوصولى الجهازى الانفتاحى الادارى الفاسد فتتجلى فى شخصيات الرجال الرئيسية: عزت شومان، وعماد فكرى، وعلى درويش، وسيد عثمان. فقد كان عزت

شومان أحد زبائن الأم أولاً، عمو عزت بملابسه الداخلية. ارتكنت إليه الأسرة «هو طائر النورس الذى أخفى بجناحيه غمام الأيام فبدد فينا الخوف. طائر طليق، حملنا على جناحين إلى الحياة. أطلق جياد الفرح فى قلوبنا.. كنا نتنظره كل يوم حتى أدمنا وجوده» (ص ٢٥). تخرج من الجامعة، وعين مدرساً فيها. هوى الموسيقى، وعشق تفاصيل الحياة. يكتب كلاماً غير مفهوم، يقرؤه بصوت عال، كخطاب سياسى منمق لالهاء الناس. كان يكتب للمسرح ويمثل فيه. كان «يعشق التفاصيل، يتفانى فيمن يحبهم، يحتضن ألمنا، ويطوف بنا المدينة التى تبدو فى يده مثل كرة من البلور يضع فيها ما يشاء من ألوان فتنفجر أمواج البهجة والفرح» (ص٢٦). أصبح صديق الأسرة وحاميها. هو الذى أيقظ فى الأبنة الصغرى أنوثتها وهو مع أمها. ثم بدأ يتراجع ليحل محله عماد فكرى «كان على استعداد أن يدفع حياته ثمناً لاستكمال دراسته في الخارج. يعرض مثل كل الحواة كل ما لديه أمام عماد فكرى الذى يتحكم فى مصيره، مقايضة حلم بحلم، ووهم بوهم، طائر يتعجل الرحيل، يضرب بجناحية أبواب المدينة، فينهار جدار حياتنا» (ص ٣١). ثم يودع الأم ويختفى من الرواية. ويعود ليكتشف الأبنة وليس الأم، جنس خالص فى احراش جسدها. وكان هذا هو الثمن للتدخل لتسليم طفلة محمود وليلى إلى سلمى بما لديه من جسور مع النظام. يتشابه عزت شومان وسلمى «أعبث بكل بذور فسادى التى تطابقت مع فضاء فساده.. أتحسس ضعفى أمام الطفل الرائع داخله والذى لا أملك إلا أن أفتح له صدرى وقلبى ليحتل أية مسافة يراها. كان عزت شومان لاعباً ماهراً يخرج كل أطراف التناقض فلا تستطيع الأمساك بالقبيح منها أو الرائع.. وغد يملك كل الأساليب لقتلك دون أن تنزف قطرة دم» (ص ١١٠).

ويظهر عماد فكرى خليفة عزت شومان فى الأم، وأكثر سلطة منه وأعظم وصولاً. فهو عماد بك، يعمل استاذاً بالجامعة، يرتدى أمام الجميع كل الاقنعة.. يمسك عصاه، ويقود القطيع، ويغزل أوهاماً عن الواقع بلا استحياء.. يبالغ فى حجم سلطته ومسؤولياته.. فيشيع جواً من الصخب الزائف والامان الكريه» (ص ٣٩). لياليه تجمع بين الصخب والنساء والخمر «تزحف ضحكاتهم مثل جراد شره يلتهم بشبق ساعات الليل، حيوانات غرقى تتخبط فى فراغ الكلمات الرنانة عن السياسة وحرب الاستنزاف، يستغرق حديثهم ساعات، تقودهم الرغبة فى تحقير الحاضر إلى المراهنة على كل شيء، ويتحول التاريخ إلى بعض النكات الفجة تتداولها الافواه طوال الليل وسط بحرمن العبث والانتشاء» (ص ٣٩). يمارس دوره فى الجامعة وهو كتابة التقارير التى تدفع بمئات الطلبة والاساتذة إلى الضياع والسجون (ص ٤١). يختفى أثناء المظاهرات الطلابية، ويستعد للمصالحة مع اسرائيل «لو

أننا نريد المصالحة مع اسرائيل هى لن تقبل لأننا مثل العاهرة الرخيصة.. وعندما نحترف الدعارة كما ينبغى ستقبل.. كان عماد فكرى يلعب فى الجرح بسكين صدىء، يبذر بذور الشك فى عيوننا..» (ص ٤٨). كان عماد فكرى يمثل «عتمة الأيام التى تشل أرواحنا» (ص ٤٨). لم يذكر شيئاً عن حياته الخاصة ولكن أحتوت أوراقة الخاصة على قوائم بأسماء أعضاء التنظيم الطليعى، بعض الشهادات، صور لأوراق بعض الطلاب، ومنها أوراق مزورة لسفر عزت شومان فى بعثة لا يستحقها. تمثلته الأم وعملت بوصاياه «لكل إنسان نقطة ضعف، وكل نقطة ضعف لها ثمن، ومن يملك الثمن يملك كل الأشياء»(ص٧٢).

ثم يظهر الوريث الثالث لجسد الأم على درويش، فى الخمسين من العمر، مستدير القامة، منتفخ الوجه، متضخم الملامح، أقرب إلى المعلمين من أولاد البلد، مقاول مرح. له آراء فى السياسة والوطنية بدائية ساذجة مخلصة «كان الرجل ببساطة مؤمناً بأن زمن الحرب أرخص الأزمنة، وأن كل شىء فيه بلا ثمن. لكن دوام الحال من المحال، وأن بعد الحرب سوف يكون ثمن التراب ذهباً» (ص ٥٣). وكان يطبق نظريته بشراء المنازل القديمة واغلاقها إلى ما بعد الحرب ثم يبيعها بعد أن ترتفع الأسعار «كان على درويش هو الوحيد الذى يؤمن بأن الحرب لن تطول، وأننا سنأخذ بالثأر ونعوض ما فات» (ص ٥٣)، وكان يرى «أن السادات جاء ليفعل ما لا يستطيع أحد أن يفعله.. السادات فاهم الدنيا، ولا يعتمد على الشعارات ولا كلمات الكتب» (ص ٥٣). ويدرك بطبيعته بعد أن يستمع إلى أحاديث محمود الوطنية عن ضرورة الحرب «إذن المسألة جد، والراجل الكبير حيعملها» (ص ٦٠). فرح بعبور القناة بالرغم من خوفه على أحلامه فى الثروة. توجس خيفة من منافسه سيد عثمان، اداري المدينة، ويختفى قبل النهاية بعد أن ترفض آمنة، رمز الصمود، بيع بيتها، وترمى بمظروف النقود فى وجهه.

أما سيد عثمان فهو آخر الشخصيات الأربعة ظهوراً، رئيس مجلس المدينة والذى تخرج كل الصفقات من بين أصابعه، يخافه على درويش منافساً؛ ولكن الأم قادرة على أن تطويه «بدأ سيد عثمان أكبر من حجمه بجسده النحيف وقامته المشدودة وملامحه الصفراء تنبض بكل الأشياء الكريهة» (ص ٦٩). هو سيد بك، وهى سميحة هانم، والصفقات تتم بين البيه والهانم بالرغم من القوانين التى لاتسمح، وحقه محفوظ. هناك تعقيدات تمنع من الاخلاء، ولكن لا يوجد شىء يصعب حله، ولكن توصد آمنة، رمز المقاومة والصمود، فى وجهه الأبواب. ويختفى قبل النهاية كما بدأ بعد البداية.

وهناك رموز الصمود الخالة آمنة وابنها مصطفى منذ أول الرواية ورفض الهجرة من السويس إلى آخر الرواية، ورفض بيع البيت لسماسرة الانفتاح. صحيح أن الصورة باهتة وليست متكررة على عكس صورة الاحباط والانتهازية ولكن قد يدل ذلك على قلة الصمود في هذا العصر والسباحة ضد التيار. فالخالة آمنة وأبنها مصطفى انهار منزلهما، ورفضت الأم استقبالهما فى منزلها دفعاً للمغايرة، وابعاداً للمرآة التى ترى فيها ذاتها وهى التى أحبها الأب ولم يتزوجها، وكأن الموتى مازلوا يتشبثون بالأحياء «تذكرت مصطفى وخالتى آمنة. انهار منزلهم بالأمس، ورفضت أمى استقبالهم فى منزلنا.. أوصدت فى وجههم الباب كأنها توصد نهر الأسى المنساب داخلها.. خالتى آمنة أبنة خال أبى التى لم يحب غيرها ولم يتزوجها... قطرة المر التى تعكر صفو أيامنا» (ص ٨) .الصمود يواجه الهجرة «صرخت آمنة فى أمى من أعلى المنزل المجاور تؤنبها على الرحيل، تغريها بالبقاء وبانتظار أبى الذى لابد أن يعود.. كأن كلماتها مرت عبر الريح.. لم تلتفت إليها أمى بل جذبتنى من يدى، وسارت بضع خطوات فى الاتجاه المعاكس.. جرى خلفى مصطفى، جذبنى من ثوبى، أمرنى بألا أذهب معها.. نهرته أمى بعنف وابتعدت عن الطريق، وصوت آمنة يلاحقها. كانت تضغط على يدى فتنفجر فى صدرى كل صرخات الشجار مع أبى بسبب آمنة» (ص٩– ١٠) . الصمود بقاء الحلم والهجرة انكساره «كانت أمى تتعجل القرار من سنوات حلم تاه، ووهم ضلت فيه. وكان أبى يحب آمنة ومصطفى، وكنت أعرف أن كليهما لديه القدرة على فتح صناديق بهجته وافراحه» (ص١٠) . وبعد الهجرة تظل صورة آمنة ومصطفى وحلمهما فى الصمود يطارد سلمى، الحلم الذى ضاع «تباغتنى صورة أبى، أتذكر صوت خالتى آمنة، واشتاق لوجه مصطفى» (ص ٢٧) .

وتعود الخالة آمنة للظهور فى نهاية الرواية لمراودة سماسرة الانفتاح لها عن بيتها. تقيم فى شارع الجنينة، بقايا الجنة القديمة. هى آمنة عبد المنعم، أسم كامل يضاف إليها الأب الرجل وكأن هناك من يحميها، وأبنها دون ذكر أسم مصطفى، يكفى الجيل الجديد «المنزل تقيم فيه آمنة عبد المنعم وأبنها. وقد ارسلنا لها انذاراً لاخلاء المنزل لكنها رفضت» (ص٧٤) . مازالت تثير صورتها فى ذهن المحبطين الاعجاب بالصمود والصلابة. «خالتى آمنة، تردد الأسم داخلى، فاهتزت كل خلجة فى نفسى. تحسست وجهها الأسمر المستدير، وعينيها النافذتين اللتين تذيبان النفس.. خالتى آمنة، أبنةخال أبى التى لم يعشق غيرها والتى ظلت غيمة حبيسة فى حياتنا.. تقلصت عضلات وجه أمى كأنها تستعيد فى نفسها هذا الألم الانثوى الذى أخمدت نيرانه فى صدرها بفعل الأيام، كأن الماضى نقطة فى دائرة نتركها وندور حولها.. خالتى آمنةالتى تعيش فى منزلنا» (ص ٧٤– ٧٥) . صلبة فى الحب

بعد أن تزوج الأب غيرها، وصلبة فى الوطن بعد أن رفضت الهجرة منه أو بيعه. مازالت تمثل الماضى الذى مازال يمثل الحنين إليه بؤرة تجمع للحاضر عن طريق استدعاء الذكريات. منزلها مهدم،الهواء ثقيل حوله لا يتجدد، يتيم بلا أهل، وتقف أمامه السيارة الفارهة. العصر الانفتاح الجديد، وهو يطوى ما تبقى من الوطن القديم «استقرت السيارة أمام المنزل، رائحة الهواء ثقيلة.. بدأ المنزل، وقد سقطت منه شرفتان، عارياً مثل طفل يتيم» (ص٧٥) . وبعد أن يدق صاحب السيارة أو امّعته الباب فى تحد بين السمسرة والوطن يخرج طفل صغير هو كامل. لم يتغير. تجمد الزمن على وجهه. قاوم وظل متمسكاً بالحلم القديم «هبط رجل من سيارة سيد عثمان، ودق الباب بعنف، وبعد برهة خرج طفل صغير لا يتجاوز العاشرة.. قفزت من مقعدى، وهبطت من السيارة، تأملت وجه الصغير كأننى أتحسس ملامح مصطفى. كيف تجمد الزمن على وجه هذا الطفل؟ (ص٧٥) . ويثير الحاضر اشجان الماضى «غرقت فى الذاكرة... تذكرت أبى عندماكان يأخذنى عند الغروب ليلتقى بآمنة والعب مع مصطفى» (ص٧٥) . ثم تظهر آمنة رمزالصمود والتحدى بشعرها الأسود الكثيف تعلن عن حدادها على الوطن وأهله الذين باعوه. ازدادت طولاً، قامة ورفعة وجلالاً. وكشفتِ مرآتها عن فضيحة السماسرة الجدد من الأهل والغرباء. ومسكت بالباب فلن يُفتح، ولن يُدنس ما تبقى من حرمة الوطن. هناك من مات، وهناك من رحل، وهناك من يعود ليخلّص الوطن» . دق قلبى بعنف عندما ظهرت آمنة. لفت شعرها الأسود الكثيف بطرحة سوداء بينما انساب جلبابها الأسود على جسدها الفارع فزادها طولاً. بدت مثل جنيات البحر بينما ظهرت وجوهنا أمامها كالفضيحة. مرت عيناها بيننا كأنها لا ترى شيئاً.. تشبثت يدها بالباب كأنها مزروعة فيه.. علا صوتها مثل صراخ الأوز أمام ثعلب جائع.. رددت كلمات التهديد لكل من يقترب من المنزل.. تداخل صوتها مع أشجار الألم المحترقة فى نفسى. علا صراخها وهى تذكر من ماتوا ومن رحلوا ومن تنتظر عودتهم.. ألقت بكل ما فى صدرها من لهيب.. وأمى ساكنة تماماً داخل العربة تستقبل رذاذ نيرانها فى صمتْ»(ص ٧٥) . ولم تنجح محاولات إغراء آمنة بالنقود لترك المنزل، عن طريق اعطاء مصطفى ظرفاً من النقود. فالرشوة لا تقوى على مواجهة الخالة. ولكن الخالة القته فى الهواء، وبصقت فى وجه السماسرة، واوصدت المنزل «أشار على درويش للطفل الواقف إلى جوارها.. جاء الصبى فتاوله ظرفاً منتفخاً بالنقود.. أخذه الصغير وهرع إلى آمنة.. أمسكت آمنة بالنقود.. وألقتها فى الهواء ثم بصقت فى وجوهنا وأغلقت المنزل» (ص٧٥-٧٦) .

قلب سلمى مع الخالة آمنة، وجسدها مع الأم سميحة هانم «امتلأت بالشماتة والسخرية

من كل النخاسين الذين وقفوا ليتموا الصفقة.. خالتي آمنة تعيش فى بيتنا ترفض أن ينتزعه منها أحد، كأنها تعوض خسارتها فى انكسار أحلام شبابها» (ص٧٦). ولكن الادارى الفاسد رئيس مجلس المدينة صاحب الصوت الأفعى يدبر حيلة قانونية لطرد الخالة فى حين يتهمها السمسار الانفتاحى بأنها مجنونه تحتل منزل سميحة هانم بالقوة ويطالب بتنفيذ القانون! فتجتمع سلطتاً المال والسياسة. وتقارن سلمى بين الموقفين من خلال وجهى آمنة والأم، الصمود والاستسلام، الحلم القديم والانهيار التام، الحقيقة والزيف، الشهادة والتجارة «من وراء زجاج السيارة صعدت إلى نهايات موتى وأنا مشدودة بحبال الأسى معلقة بين وجهين، وجه أمي ووجه آمنة الذى أعاد صور كل من أحببت، كل من ماتوا ورحلوا، وجه لم يعرف غير صرخات أحبائه لحظة الموت، وجه عشق الحقيقة.. ولم يعرف عزت شومان ولا عماد فكرى.. ولا صرخة الجسد لحظة انكسار الروح.. وجه لم يعرف غير آلام النبل لحظة باختراق الشظايا لصدور الأحبة.. وجه لم تلوثه نقود على درويش المغموسة بركام الحرب ودماء القتلى.. وجه كان على يقين من أن الزمن له، وأن البقاء على أرضه هو الحقيقة» (ص٧٦). ويفترش السمسار أوراقه فى ساحة الفندق الوحيد الباقى فى المدينة، والمدينة عارية بلا حيلة، لعله يجد في القوانين ما يقضي به على الخالة آمنة. ووسط الخيانة يتبادر صورة الأب فى ذهن سلمى عبر ذكريات الطفولة «مددت يدى إلى كل الأصوات التى عبر طفولتى استند عليها حتى لا أنهار، هبط وجه أبى فالتصقت به، نظرت إلى بحر القنال، لكنه أوصد لى قلبه، وفر بجراح شهدائه بعيداً عن صفقات البيع والشراء» (ص٧٧). وتستدعى سلمى الذكريات، ذكريات الحلم القديم، وقت البراءة والطفولة مع مصطفى. نادت عليه، أمسكت بوجهه، صورة قريب من الأب الراحل «جلست على نفس الحجر الذى كنت العب حوله أنا ومصطفى الذى تمنيت أن آراه.. أنتابتنى عاصفة من البكاء.. كنت أحاول أن أسند رأسى على أية ذكرى تنقذنى من عالمى المشوه، وأنا عاجزة عن الأمساك بشيء حقيقى فى حياتى.. حتى جاءنى صوته، نزعنى من دوامة الأسى التى تعتصر روحى. التفت إليه، تحسست وجهى عندما صدمتنى ملامحه.. أصبح أقرب شبهاً بأبى.. تصورت فى البداية أنى غارقة فى أحلامى.. كيف التصق وجه أبى به إلى هذا الحد.. عمق العينين، أهدابه الكثيفة، أنفه الحاد، سمرته المتسللة، عبر وجهه النحيف.. كأن البحر قد استيقظ فجأة فانفجرت داخلى كل الأمنيات المستحيلة» (ص٨٧– ٨٨).

ومصطفى، رمز الصمود لم يعبأ بنداء سلمى التى باعت ولو أن الروح مازالت يقظة. وقبض على حفنة من الرمال ودفعها فى وجهها لأن هذا التراب ليس للبيع. فقد ارتوت كل ذرة فيه بدماء القتلى «صرخت.. مصطفى.. مدت له يدى، لم يعبأ بها.. انحنى

وقبض على حفنة من الرمال ودفسها فى وجهى وصوته يتناثر مع ذراتها.. هذا التراب ليس للبيع، كل ذرة فيه أرتوت بدماء القتلى. خبزناها وأكلناها وأطعمنا بها جثث الأطفال التى سقطت إلى جوارنا. هذه المدينة لا تعرف غيرنا.. شربنا لوعتها واغتسلنا بوحلها ولعقنا جراح موتاها. مزّق مصطفى قميصة وكشف عن صدره وظهر فبدأ مثل ليل حالك مرصع بالنجوم.. عاود الصراخ.. جمعتم النقود بأجسادكم وتتصورون أن أجسادنا معدة للبيع. أين كنتم عندما كنا نرحل من موت إلى موت؟ انهار جسدى تحت سياط كلامه، فلم أملك غير الدموع التى عجزت عن اطفاء غليله » (ص٧٨). وتعترف سلمى بقسوة المواجهة وضعف موقفها. خوف، وعار، وقلة حيلة، ضحايا الوطن وضحايا الزمن. فالكل شهداء، من بقى وصمد ومن باع واشترى. «كنا يا مصطفى نعجن عارنا بمرارة الأيام، نغمسه فى وعاء الخوف، نرحل من جسد إلى جسد، نقتات بعرق دنسنا وقلة حيلتنا. نشاهد أشلاءكم عبر شاشات التليفزيون وأجسادنا مبعثرة بين انياب الذئاب. نسمع قهقهات الفرح من أفواه قتلاكم ومن أفواهنا يسيل دم مر يعبث بكل تفاصيل الحياة.. يحولنا إلى كومة من طين، تعيش عليها ديدان شرهة.. كان بقربك جثث أحبائك، وكان بداخلى جثث من مروا بأجسادهم كى نأكل. فمن منا الشهيد؟» (ص٧٨). ومع ذلك هناك اعتراف بأن شهادة المناضلين أنقى وأطهر من شهادة القوادين والسماسرة «روحك صحيحة لأنها هامت بين أرواح الشهداء، وروحى ضلت لأنها هامت بين جثث القوادين وعاشرت سماسرة الأجساد وغاصت فى حديد الأيام السوداء. روحك صحيحة لأنها لم تتنفس غير هواء البحر امتزجت فيه وصمدت معه ولم تعرف عتمة الأحلام العفنة، فمن منا الشهيد؟» (ص٧٩).

ولم تقو سلمى على استدعاء الذكريات ورؤية الحاضر فانهارت، وغابت عن الوعى. واستيقظت على صورة الأب على الحائط أمام السرير، ووجه مصطفى قريب منها، والطفل الصغير الذى سلمت إليه النقود، كامل ابن وداد أخت آمنة والذى قتل والده فى إحدى الغارات. تعود سلمى إلى وعيها الحسى ووعيها الوطنى مع طفلين صامدين ومع شهيدين جديدين «لم تقو قدماى على حمل ما بداخلى من آلام.. سقطت ولم أفق إلا ويد آمنة تزيح قطعة الثلج من على رأسى.. الحجرة كما تركتها ذاكرة طفولتى.. صورة أبى مازالت معلقة على الحائط أمام السرير، ووجه مصطفى قريب منها، اغمضت عينى، ابتسمت عندما عبرت البسمة وجهه. تساءلت عن الطفل الصغير الذى يشبهه.. ضحكت آمنة ونادت عليه.. أسمه على أسم أبى كامل.. قفز الصبى وجلس إلى جوارى، لمت آمنة قطع الملابس المتناثرة وهى تداعب الطفل «كامل ابن وداد أختى.. قتل أبوه وأمه فى غارة سوداء ولم ينج غيره.. انسحبت آمنة وتركتنى مرة ثانية وجها لوجه مع بقايا طفولتى.. أقترب

مصطفى، أمسك بيدى فعاودت البكاء» (ص٧٩). ثم تظهر الأم الوجه الآخر. فتلملم سلمى جسدها بعد عودة الوعى وتسير فى خط الأم. تمنت أن يمنعهما مصطفى لكن خطين متباعدين فى كف القدر لا يلتقيان «دق الباب بعنف، فعرفت أن أمى أشعلت الدنيا فى البحث عنى.. لململت جسدى فى يأس واتجهت إليهم.. تمنيت أن يمنعهم مصطفى أو يمنعنى.. لكننا كنا خطين متباعدين فى كف القدر» (ص٧٩).

سابعاً – ماذا يعني «هوس البحر»؟

لكل عنوان دلالته على العمل كله. فماذا يعنى «هوس البحر»؟ لقد ذكر التعبير عشر مرات بهذه الصيغة الاضافية، وحوالى ضعف ذلك فى صياغات أخرى، مقلوبة مثل البحر وهوسه، أو الهوس بمفردة أو البحر بمفرده أومضافاً إلى الصوت فى صوت البحر أو الرائحة فى رائحة البحر أو الطيور فى طيور البحر أو الذيل فى ذيل البحر أو الجوف فى جوف البحر أو الموج فى موج البحر. فالبحر هو رمز الوجود الهش الضائع المتلاطم الأمواج المتقلب المزاج الذى لا يستقر له مقام. ويعكس فى النفس الهوس من الصوت والموج. وهو الوجود الذى وصفه معظم الوجوديين خاصةجان بول سارتر فى «الغثيان» الوجود الهش المنكسر الذى يقوم على العدم مثل الزئبق أو المخاط أو البلغم والذى يهرب إذا ما أراد الإنسان أن يمسك به. فالهجرة من السويس إلى الإسكندرية، من بحر إلى بحر، والناس هنا وهناك خواء مثل البحر. والمدينة تبتعد شيئاً فشيئاً تلم عورتها وتدفن وجهها فى هوس البحر الذى خذلها» (ص١١). هوس البحر إذن هو المحيط الذى يبتلع عورات الإنسان. والبحر أيضاً قد يثير فى النفس ثورة الأمواج فيلعب دور النقيضين. الموج الذى يبتلع فى أسفله، والموج الذى يثير فى أعلاه «ثم اقترب منها وضمها إلى صدره فانتفض هوس البحر فى نفسى» (ص٢٤)، عندما حضن الرجل الغريب الأم فى الصباح بعدأن قضى عندها الليلة وادرك جمال الأبنة فأثار أنوثتها. ثم يعود هوس البحر ليؤدى وظيفته النافية عندما يبتلع أصوات مظاهرات الطلاب فى الجامعة «أصوات تتداخل يبتلعها هوس البحر. صياح انفجر فى البحر فتحول إلى كتلة من الغضب» (ص٤٤). وهو الذى يدفع نحو الجنس أو نحو الوطن ايجاباً عند محمود. «فوق طاقته يا ليلى أن يعود لك محمود المندفع مع هوس البحر وجنونه» (ص٦٥). وهو الذى يدفع ليلى إلى الذكريات والحنين إلى الحلم المجهض ايجاباً عندما تعود وتواجه آمنة رمز الصمود «مزقت فى الذاكرة لفنى هوس البحر.. سمعت طيور النورس..» (ص٧٥). وهو الذى يثير فى سلمى الجنس مع عزت شومان «تتسلل أنفاسه إليها فتذوب روحه مع هوس البحر وجنونه» (ص٩١). وتعرق فيه سباحة فى مائه وذوباناً فى جسد الرجل. «أهرع للبحر.. أتجرد من ثيابى.. تتقاذفنى الأمواج.. أحاول أن أطفئ الجحيم

المشتعل فى نفسى.. أصرخ بكل الأصوات فأذوب فى هوس البحر..» (ص٨٩). وبعد أن يتم الأشباع الجنسى، يهدأ الجسد ويستمر البحر فى هوسه. فالبحر رمز الشبق الدائم «هدأنا ولم يهدأ هوس البحر» (ص١٠٥). ومع ذلك يكشف هوس البحر كمرآة عاكسة صور النفس وأقدارالبشر «كانت هزيمة الحلم واضحة وهوس البحر يكشف عن وجوهنا نحن الثلاثة» (ص١٠٥). وهو الذى فيه تذوب النفس وتجد فيه السكينة، تيار الوجود الدائم الذى يبتلع تيار الشعور «حملت الطفلة، وسرت عبر الشاطئ.. استجدى من هوس البحر لحظة سكينة تبدد خراب قلبى وفضاء روحى، أعبر بها حاجز الخطأ فى حياتى التى لم أملك منها لحظة لنفسى»(ص١١٩).

لا يستطيع الدين أن يكون بديلاً عن هوس البحر، هوسا بهوس. فأثناء الهجرةمن السويس تتم الهجرة أيضاً من الدين، من ساحة سيدى الغريب، دين الساحات والحواة والصبية، دين البيارق والاعلام «نفس الساحة التى كانت تضج بليالى سيدى الغريب حيث تمتزج وجوه المهرجين والحواة وملامح الصبية بدقات السمسية وألوان البيارق والاعلام» (ص١٣). وحين العودة فى عصر الانفتاح لم يعد لسيدى الغريب أى مكان ولا صوت. وتمنت سلمى أن تستعيد ذكريات صوت الأطفال يتدافعن حول أرغفة لحم المولد ودموع النسوة التى تتلمس قضاء الحاجات من المقام «وعند سيدى الغريب تمنيت كل الأصوات التى داعبت طفولتى عندما كنت أذهب مع زينب كل خميس للزيارة، تمنيت لو أدخل المقام لأتحسس دموع النسوة وهن يلمسن شباك المقام، وصوت زينب يعلو وهى تدفع الصبية حتى لا يتزاحما حول أرغفة اللحم فى المولد..» (ص٧٣). وتنتهى ليلى المناضلة إلى السجن، ومن السجن تفر إلى الله دون أن يعيدها الله إلى العالم أو يعطيها ثقة بالنضال. فإذا كان الزمن عند سلمى وسيلة للعود إلى النفس فإنه عند ليلى وسيلة إلى العود الله. ففى أحدى الزيارات الشهرية لليلى فى السجن تقول سلمى «مر زمن يكفى كى نعود لأنفسنا». فترد ليلى وهى عاجزة عن التفكير فى شيء «لا يهم الزمن، المهم أن نعود إلى الله» (ص١١٥)، لا أبنة ولا وطن، كأنها قررت فجأة أن تودع هذا العالم الذى لم تعد تنتمى إليه!

لم يشفع لها الفن أيضاً، الغناء الوطنى للشيخ أمام وهى حرة طليقة قبل السجن تغنى أغانيه. فالفن لا يحرر سجيناً «لأول مرة أشعر أننى المسجونة وأن ليلى طليقة تذوب ضحكاتها فى فضاء رحب بلا حدود، تجرى حافية القدمين، مفتوحة الأيدى، شعرها الأسود المنسدل، يعانق الهواء، تغنى أغنيات ذلك الشيخ ذى الصوت الشجى الذى كنت أرفض الذهاب إليه معها» (ص٩٣). فقد انتهى الشيخ وبقت روح الهزيمة.

وبعد ذلك تظهر الحكمة الفلسفية تتخلل الأحداث وكما هو الحال فى القصيدة العربية القديمة. فأثناء الهجرة والضياع والذهاب إلى المجهول تدرك سلمى مأساة التأرجح بين الحياة والموت، بين الممكن والمستحيل «لم أكن أعرف الموت لأطلبه، ولا أعرف المستحيل لأتمناه» (ص١٥). وفى وسط مشهد اغتصاب الأم تظهر الحكمة «أى زمن يمكن أن نحسبه ونزيف الأسى ينفجر فى عروقنا فيحيل الفجر الأزرق إلى جحيم. لحظة عشناها سنذكرها يوماً على أنها ماض وهى قابعة فى نفوسنا نصعد ونهبط فى اتجاهها نتقلب عليها ونتكس فيها نلعق مرارتها طول العمر» (ص١٨). وبعد الاشباع الجنسى هربا من هزيمة الوطن تكتشف سلمى أن الحب يحتاج إلى قدر من البراءة «الحب يحتاج إلى قدر من البراءة، والرغبة فى استقبال الألم الجميل. وقد دفنت براءتى من زمن، ولم تعد نفسى قادرة على استقبال أى نوع من الألم. فروحى قد امتلأت منه بما يكفى..» (ص٨٨) فى هذه الحكم يتجلى الصدق مع النفس وتتمثل رؤية الابداع، لا فرق بين الذات والموضوع، بين البطلة والرواية. وينكشف الرسم باللغة والتفكير بالجسد فى أعماق النفس البشرية.

لنفس المؤلف

أولاً – تحقيق وتقديم وتعليق :

١ – أبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، جزءان. المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٣ – ١٩٦٥.

٢ – الحكومة الاسلامية للامام الخمينى، القاهرة ١٩٧٩.

٣ – جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخمينى، القاهرة ١٩٨٠.

ثانياً – إعداد واشراف ونشر :

١ – اليسار الاسلامى، كتابات فى النهضة الاسلامية، العدد الاول، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثاً – ترجمة وتقديم وتعليق:

١ – نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لاوغسطين، الايمان باحثا عن العقل لانسليم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الاولى، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢ – اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الاولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

٣ – لسنج: تربية الجنس البشرى وأعمال أخري، الطبعة الاولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤ – جان بول سارتر: تعالى الانا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعاً – مؤلفات بالعربية:

١ – قضايا معاصرة، الجزء الاول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الاولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية. دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧.

٢ – قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر الغربى المعاصر، الطبعة الاولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧ ، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢ ، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٨ .

٣ – التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الاولى المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١ ، الطبعة الثالثة، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧ .

٤ – دراسات اسلامية، الطبعة الاولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١ ، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢ .

٥ – من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الاولى، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨ .

٦ – دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨ .

٧ – حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى)

٨ – مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ .

خامساً – مؤلفات بالفرنسية والانجليزية:

1 - Les Méthodes d'Exégèse essai sur La science des Fondements de la Compréhension, ilm usul al - Fiqh, le Caire, 1965.

2 -L'exègése de la phénoménologie, l'Etat actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénoméne religieux (paris, 1965). Le Caire, 1980.

3 - La phénoménologie de L'Exégèse, essai d' une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (pairs, 1966), Le Caire, 1988 (sous- press).

4 - Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo - Egyption Bookshop, Cairo 1977.

5 - Islam in the Modern World, 2 vols, Anglo - Egyptian Book shop Cairo, 1995.

هذا الكتاب

هموم الفكر والوطن الشهادة الثالثة على العصر إبان الجمهورية الثالثة (١٩٨١-   ) فى عصر تفكك الوطن وغموض القضية. وهى جزءان: الأول، التراث والعصر والحداثة. ويضم أربعة أقسام: التراث الفلسفى، التراث الفقهى، التراث والعلوم الاجتماعية،النقد الفلسفى للأدب. والثانى، الفكر العربى المعاصر. ويضم أربعة أقسام: إشكالية الفكر العربى المعاصر، مفكرون عرب معاصرون، تيارات الفكر العربى الحديث، الواقع العربى المعاصر.

كانت الشهادة الأولى **قضايا معاصرة** إبان الجمهورية الأولى (١٩٥٢-١٩٧٠) كرد فعل على هزيمة ١٩٦٧ جزءان : الأول، فى فكرنا المعاصر، والثانى، فى الفكر الغربى المعاصر. وصدرت عام ١٩٧٦.

وكانت الشهادة الثانية **الدين والثورة فى مصر** إبان الجمهورية الثانية (١٩٧١-١٩٨٠) كرد فعل على اتفاقيات السلام (١٩٧٨-١٩٧٩) ثمانية أجزاء : الدين والثقافة الوطنية، الدين والتحرر الثقافى، الدين والنضال الوطنى، الدين والتنمية القومية، الحركات الإسلامية المعاصرة، الأصولية الإسلامية، اليمين واليسار فى الفكر الدينى، اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية. وقد صدرت عام ١٩٨٩.

عبده غريب